

# معارف قرآن و الٰهیزان

جلد هفدهم

گفتارهای علامه طباطبائی در  
دین و فلسفه احکام

تالیف: سید مهدی امین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# معارف قرآن در المیزان

نویسنده:

مهدی امین

ناشر چاپی:

سازمان تبلیغات اسلامی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۲	معارف قرآن در المیزان جلد ۱۷
۱۲	مشخصات کتاب
۱۳	اشاره
۲۳	مقدمه مؤلف
۲۶	اظهار نظرها درباره چاپ های نخست
۳۰	گفتارهای علامه طباطبائی در توحید
۳۰	پیش گفتار
۳۲	توحید از نظر قرآن و رسول الله و علی (ع)
۳۲	گفتاری در معنای: توحید از نظر قرآن
۴۰	حدیثی در توحید از رسول الله «ص»
۴۱	توحید از منظر علی علیه السلام
۴۲	توحید در خطبه ای از نهج البلاغه
۵۳	توحید در روایتی مشهور از علی «ع»
۵۷	روایتی دیگر در توحید از علی «ع»
۵۹	بحث تاریخی در توحید
۵۹	بحثی تاریخی در موضوع توحید
۶۲	مفاهیم قرآنی در توحید
۶۲	مفهوم اله واحد
۶۳	فرق اجمالی بین کلمه «احد» و «واحد»
۶۵	لا اله الا هو!
۶۶	الرحمن الرحیم!
۶۶	انحصار عبادت در خدای تعالی
۷۲	بحثی در مفهوم: حی و قیوم بودن خدا

۷۲	حی
۷۶	قیوم
۷۷	عالم الغیب و الشهاده الکبیر المتعال
۷۹	اسماء الحسنی
۷۹	مقدمه تفسیری بر مفهوم: اسماء الحسنی
۸۵	گفتاری در چند مبحث پیرامون: اسماء حسنی
۸۵	بحث ۱- معنای اسماء حسنی چیست؟ و چگونه می توان بدان راه یافت؟
۸۷	بحث ۲- حد اسماء و اوصاف خدای تعالی چیست؟
۸۹	بحث ۳- انقسام هائی که برای صفات خدای تعالی هست:
۹۰	بحث ۴- اسماء و صفات چه نسبتی به ما دارند؟ و چه نسبتی در میان خود؟
۹۳	بحث ۵- معنای اسم اعظم چیست؟
۹۵	بحث ۶- شماره اسماء حسنی
۹۸	بحث ۷- آیا اسماء خدا توقیفی است؟
۹۹	تحلیل روایات مربوط به: اسماء الحسنی
۱۰۳	تسبیح خدای سبحان
۱۰۳	بحثی در مفهوم تسبیح سنگ و چوب
۱۰۹	تکلم خدا
۱۰۹	گفتاری پیرامون: تکلم خدای سبحان
۱۲۵	بحث فلسفی درباره مفهوم: کلام، و متکلم بودن خدای تعالی
۱۲۹	رؤیت خدا
۱۲۹	مفهوم رؤیت خدا
۱۳۷	تحلیل روایتی درباره: رؤیت خدا
۱۴۵	پرستش
۱۴۵	گفتاری در چند مبحث پیرامون: پرستش
۱۴۵	بحث ۱- گرایش و اطمینان انسان به حس
۱۴۹	بحث ۲- توجه به خدا از راه عبادت

- بحث ۳- سرچشمه بت پرستی ..... ۱۵۱
- بحث ۴- چرا برای ارباب انواع و خدایانی دیگر مجسمه ساختند ..... ۱۵۴
- ولی برای خدای تعالی مجسمه نساختند؟ ..... ۱۵۴
- بحث ۵- بت پرستی صابیون ..... ۱۵۶
- بحث ۶- بت پرستی برهمنان ..... ۱۵۷
- بحث ۷- بت پرستی بودائی ..... ۱۶۲
- بحث ۸- بت پرستی عرب ..... ۱۶۵
- بحث ۹- دفاع اسلام از توحید و نبردش با بت پرستی ..... ۱۶۸
- بحث ۱۰- اساس سیره رسول الله بر توحید و نفی شرکاء! ..... ۱۷۰
- بحث ۱۱- بحث تحلیلی در مقایسه تعالیم اسلام با سایر ادیان ..... ۱۷۱
- اشاره ..... ۱۷۱
- ۱- تناسخ در نظر وثنی مذهببان: ..... ۱۷۲
- ۲- سرایت این محذور به سایر ادیان ..... ۱۷۶
- ۳- اسلام مفاسد مذکور را چگونه اصلاح کرد؟ ..... ۱۷۷
- ۴- پاسخ به یک شبهه ..... ۱۷۹
- گفتارهای علامه طباطبائی در موضوع قرآن و کتاب ..... ۱۸۲
- بررسی هائی پیرامون قرآن و کتاب ..... ۱۸۲
- کتاب در اصطلاح قرآن به چه معناست؟ ..... ۱۸۲
- مقدمه تفسیری در: نزول تدریجی قرآن ..... ۱۸۹
- بحثی روایتی و قرآنی در: فلسفه نزول تدریجی قرآن ..... ۱۹۲
- اشاره ..... ۱۹۲
- بحث اول- پیرامون تقسیمات قرآن کریم ..... ۱۹۲
- بحث دوم - پیرامون عدد سوره ها و آیه های قرآن کریم ..... ۱۹۳
- بحث سوم- پیرامون ترتیب سوره ها ..... ۱۹۵
- بحثی در حروف مقطعه اول سوره های قرآن ..... ۱۹۹
- بحث روایتی در موضوع: حروف مقطعه اول سوره های قرآن ..... ۲۰۴

۲۰۹	.....	محافظت خدا از قرآن
۲۰۹	.....	مقدمه تفسیری بر موضوع:محافظت خدا از قرآن
۲۱۱	.....	گفتاری در:مصونیت قرآن از تحریف
۲۵۰	.....	بررسی هائی پیرامون نسخ آیات
۲۵۰	.....	بحثی در مفهوم نسخ آیه در قرآن
۲۵۸	.....	اعجاز قرآن
۲۵۸	.....	سلسله گفتارها درباره:اعجاز قرآن
۲۶۳	.....	مبارز طلبی قرآن بر محتوای علمی خود
۲۶۴	.....	مبارز طلبی قرآن برآورنده خود
۲۶۶	.....	مبارز طلبی قرآن کریم بر اخبار غیبی خود
۲۷۰	.....	مبارز طلبی قرآن بر نداشتن اختلاف در معارف خود
۲۷۴	.....	مبارز طلبی قرآن بر بلاغت خود
۲۸۴	.....	معنای معجزه در قرآن و چه چیز حقیقت آن را تفسیر می کند ؟
۲۸۴	.....	اشاره
۲۸۴	.....	۱- قرآن قانون علیت عمومی را می پذیرد.
۲۸۵	.....	۲- قرآن حوادث خارق عادت را می پذیرد.
۲۹۲	.....	۳- انتساب حوادث مادی به علل مادی و به خدا
۲۹۳	.....	۴- تأثیر نفوس انبیاء در معجزات
۲۹۵	.....	۵- انتساب معجزات به نفوس انبیاء و به خدا
۲۹۷	.....	۶- انتساب معجزه به سببی شکست ناپذیر!
۲۹۸	.....	۷- معجزه، برهان بر حقانیت رسالت نه دلیلی عامیانه!
۳۰۸	.....	بحث فلسفی درباره:معجزه
۳۱۴	.....	گفتارهای علامه طباطبائی در بیان دین و فلسفه تشریح احکام
۳۱۴	.....	دین و شریعت
۳۱۴	.....	شریعت، دین و ملت
۳۲۰	.....	دین در دوران سادگی زندگی انسان

۳۲۳	فلسفه بعثت پیامبران در دوران اولیه زندگی انسان
۳۲۸	فلسفه انزال کتابهای آسمانی
۳۲۸	علت اختلاف بین علمای دین
۳۲۸	موضوع اختلاف
۳۲۸	فلسفه بعثت پیامبران
۳۲۹	فلسفه بعثت پیامبران در دوران اولیه زندگی انسان
۳۳۱	فلسفه انزال کتابهای آسمانی
۳۳۲	علت اختلاف بین علمای دین
۳۳۳	موضوع اختلاف علماء دین
۳۳۹	گفتار در عصمت انبیا علیهم السلام
۳۵۰	نبوت
۳۵۰	گفتاری در نبوت
۳۵۵	بحث فلسفی در مسئله نبوت عامه
۳۵۷	بحث اجتماعی در نبوت عامه
۳۶۹	مفهوم لا إكراه فی الدین
۳۶۹	نفی دین اجباری
۳۷۲	فلسفه تشریح حکم ازدواج
۳۷۲	بحث علمی درباره: ضرورت و اهمیت ازدواج در جامعه بشری
۳۷۷	بحث علمی درباره: فلسفه تحریم محرمات در ازدواج
۳۸۲	بحث قرآنی و اجتماعی در پیرامون: حرمت زنا
۳۸۷	بحثی علمی در چند مبحث درباره: تعدد زوجات و ماهیت فطری رابطه زن و مرد
۳۸۷	اشاره
۳۸۸	بحث اول - نکاح و ازدواج یکی از هدفهای طبیعت است!
۳۹۲	بحث دوم - اسلام مردان را بر زنان استیلا داده است!
۳۹۴	بحث سوم - مساله تعدد زوجات
۳۹۵	اشکال هائی بر قانون تعدد زوجات!



- ۴۱۱ ----- بحث علمی دیگر مربوط به :تعدد زوجات رسول خدا (ص)-----
- ۴۱۵ ----- فلسفه تشریح حکم ارث -----
- ۴۱۵ ----- فلسفه نابرابری سهم پسران و دختران در ارث -----
- ۴۱۹ ----- بحث علمی در هشت فصل درباره: تاریخ و فلسفه قوانین ارث -----
- ۴۱۹ ----- ۱-ارث بردن از چه تاریخی آغاز شد. -----
- ۴۲۰ ----- ۲-تحول تدریجی سنت ارث -----
- ۴۲۱ ----- ۳-وراثت در بین امتهای متمدن تاریخی -----
- ۴۲۵ ----- ۴-در چنین جوی اسلام چه کرد ؟ -----
- ۴۲۸ ----- ۵-زنان و ایتام قبل از اسلام چه حالی داشتند و در اسلام چه وضعی پیدا کردند ؟ -----
- ۴۳۱ ----- ۶- قوانین ارث در عصر جدید -----
- ۴۳۳ ----- ۷-یک مقایسه بین این سنت ها -----
- ۴۳۳ ----- ۸- وصیت در اسلام و در سایر سنت ها -----
- ۴۳۴ ----- فلسفه تشریح حکم ذبح حیوانات -----
- ۴۳۴ ----- بحثی علمی در سه مبحث درباره:خوردن گوشت حیوانات و ذبح آنها -----
- ۴۳۴ ----- بحث اول: عقائد ملت ها در مورد خوردن گوشت -----
- ۴۳۷ ----- بحث دوم: رابطه عاطفه و رحم با ذبح حیوانات -----
- ۴۴۲ ----- بحث سوم: رابطه حلیت با تذکیه؟ -----
- ۴۴۲ ----- فلسفه تشریح حکم منع شراب و قمار -----
- ۴۴۲ ----- مقدمه تفسیری درباره: شراب و قمار و منهیات در اسلام -----
- ۴۴۸ ----- مفاسد قمار -----
- ۴۴۸ ----- فلسفه تشریح حکم روزه -----
- ۴۴۸ ----- فلسفه روزه در اسلام -----
- ۴۵۰ ----- فلسفه تشریح حکم قبله و حج -----
- ۴۵۰ ----- مقدمه تفسیری در فلسفه: تعیین مکه به عنوان قبله مسلمانان -----
- ۴۵۲ ----- بحث علمی در تشخیص قبله -----
- ۴۵۶ ----- بحثی در فواید اجتماعی تعیین قبله برای مسلمین -----

قوانین قرآنی حج و تغییرات آن در عصر خلیفه ثانی ..... ۴۵۹

روایات مربوط به: تشریح حج تمتع و عملکرد رسول الله (ص) ..... ۴۶۶

روایت مربوط به: تغییر تشریح حج تمتع با عملکرد خلیفه ثانی ..... ۴۶۸

تحلیلی از عملکرد خلیفه ثانی و نقض تشریح حج تمتع ..... ۴۷۰

درباره مرکز ..... ۴۷۹

## معارف قرآن در المیزان جلد ۱۷

### مشخصات کتاب

سرشناسه: امین، مرتضی، ۱۳۳۴ -

عنوان قراردادی: المیزان فی تفسیر القرآن. فارسی. برگزیده

عنوان و نام پدیدآور: معارف قرآن در المیزان/تالیف مهدی امین [برای] سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی.

مشخصات نشر: [تهران]: سازمان تبلیغات اسلامی، مرکز چاپ و نشر، -۱۳۷۰

مشخصات ظاهری: ج.

شابک: ۱۳۰۰ ریال؛ ۲۰۰۰ ریال (ج.۲، چاپ اول)؛ ۳۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ اول)

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۳۷۳).

یادداشت: ج. ۳ (چاپ اول: ۱۳۷۳).

یادداشت: کتابنامه.

مندرجات: ج. ۱. معارف قرآن در شناخت خدا

موضوع: تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴

موضوع: اسلام -- بررسی و شناخت

شناسه افزوده: طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰. المیزان فی تفسیر القرآن

شناسه افزوده: سازمان تبلیغات اسلامی. مرکز چاپ و نشر

شناسه افزوده: سازمان تبلیغات اسلامی. معاونت فرهنگی

رده بندی کنگره: ۹۸BP/ط۲۵ م ۹۰۴۲۱۲ ۱۳۷۰

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۱۷۲۶

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۱-۱۷۴۳

ص: ۱

اشاره























إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ

فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ

لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ

« این قرآنی است کریم! »

« در کتابی مکنون! »

« که جز دست پاکان و فهم خاصان بدان نرسد! »

(۷۷/۷۹ / واقعه)

این کتاب به منزله یک «کتاب مرجع» یا فرهنگ معارف قرآن است

که از «تفسیر المیزان» انتخاب و تلخیص، و بر حسب موضوع، طبقه بندی شده است.

در یک « طبقه بندی کلی» از موضوعات قرآن کریم در تفسیر المیزان قریب ۷۷ عنوان انتخاب شد که هر یک یا چند موضوع، عنوانی برای تهیه یک کتاب در نظر گرفته شد. هر کتاب در داخل خود به چندین فصل یا عنوان فرعی تقسیم گردید. هر فصل نیز به سرفصل‌هایی تقسیم شد. در این سرفصل‌ها، آیات و مفاهیم قرآنی از متن تفسیر المیزان انتخاب و پس از تلخیص، به روال منطقی طبقه بندی و درج گردید، به طوری که خواننده جوان و محقق ما با مطالعه این مطالب کوتاه وارد جهان شگفت‌انگیز آیات و معارف قرآن عظیم گردد.

تعدادی از این مجلدات هم گفتارهای مربوط به همین موضوعات و همچنین تحقیقاتی است که علامه طباطبائی رضوان الله علیه درباره اهداف آیات و سوره‌های قرآن کریم به عمل آورده است.

در پایان کار، مجموع این معارف به قریب ۵ هزار سرفصل بالغ گردید. کار انتخاب مطالب، تلخیص، عنوان بندی و نگارش، قریب ۳۰ سال دوام داشته و با توفیق الهی در لیالی مبارکه قدر سال ۱۳۸۵ پایان پذیرفته و آماده چاپ و نشر گردیده است.

در نظر گرفته شد این مجلدات بر اساس سلیقه خوانندگان در شکل‌ها و قطع‌های مختلف آماده شود. در قطع وزیری تعداد این مجلدات به ۲۲ رسید. در قطع جیبی هر

عنوان موضوع یک کتاب در نظر گرفته شد و در نتیجه به ۷۷ جلد رسید.

از این مجلدات تاکنون ۳ جلد به قطع وزیری با عنوان « معارف قرآن در المیزان » شامل عناوین: معارف قرآن در شناخت خدا، نظام آفرینش، ملائکه و جن و شیطان ( از انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی ) و ۵ جلد به قطع جیبی با عنوان « تفسیر علامه - تفسیر موضوعی المیزان » شامل عناوین: قضا و قدر در نظام آفرینش، خانواده، جنگ و صلح، جن و شیطان، غذا و تغذیه انسان ( از انتشارات موسسه قرآنی تفسیر جوان - مفتاح دانش و بیان جوان - آستان قدس رضوی ) چاپ و منتشر گردیده است.

مجلدات حاضر بدون امتیاز تالیف است!

هر ناشری می تواند در اشاعه معارف آسمانی قرآن نسبت به چاپ و نشر آنها ( با عناوین مناسب و مربوط ) اقدام نماید و هر موسسه یا فردی آنها را در سایت اینترنتی خود قرار دهد!

هدف تألیف این کتاب

هدف از تهیه این مجموعه و نوع طبقه بندی مطالب در آن، تسهیل مراجعه به شرح و تفسیر آیات و معارف قرآن شریف، از جانب علاقمندان علوم قرآنی، مخصوصاً محققین جوان است که بتوانند اطلاعات خود را از طریق بیان مفسری بزرگ چون علامه فقید آیه الله طباطبایی دریافت کنند و برای هر سؤال پاسخی مشخص و روشن داشته باشند!

ضرورت تألیف این کتاب

سال های طولانی، مطالب متعدد و متنوع درباره مفاهیم قرآن شریف می آموختیم اما وقتی در مقابل یک سؤال درباره معارف و شرایع دین مان قرار می گرفتیم، یک جواب مدون و مشخص نداشتیم بلکه به اندازه مطالب متعدد و متنوعی که شنیده بودیم باید جواب می دادیم. زمانی که تفسیر المیزان علامه طباطبایی، قدس الله سره الشریف، ترجمه شد و در دسترس جامعه مسلمان ایرانی قرار گرفت، این مشکل حل شد و جوابی را که لازم بود می توانستیم از متن خود قرآن، با تفسیر روشن و قابل اعتماد فردی که به اسرار مکنون دست یافته بود، بدهیم. اما آنچه مشکل می نمود گشتن و پیدا کردن آن جواب از لابلای چهل (یا بیست) جلد ترجمه فارسی این تفسیر گرانمایه بود.

این ضرورت احساس شد که مطالب به صورت موضوعی طبقه بندی و خلاصه شود و در قالب یک دایره المعارف در دسترس همه دین دوستان قرار گیرد. این همان انگیزه ای بود که موجب تهیه این مجلدات گردید.

بدیهی است این مجلدات شامل تمامی جزئیات سوره ها و آیات الهی قرآن نمی شود،



بلکه سعی شده مطالبی انتخاب شود که در تفسیر آیات و مفاهیم قرآنی، علامه بزرگوار به شرح و بسط و تفهیم مطلب پرداخته است.

اصول این مطالب با توضیح و تفصیل در « تفسیر المیزان » موجود است که خواننده می تواند برای پی گیری آن ها به خود المیزان مراجعه نماید. برای این منظور مستند هر مطلب با ذکر شماره مجلد و شماره صفحه مربوطه و آیه مورد استناد در هر مطلب قید گردیده است. ( ذکر این نکته لازم است که ترجمه تفسیر المیزان در اوایل انتشار از دهه ۵۰ به بعد به صورت مجموعه ۴۰ جلدی و از دهه ۶۰ به بعد به صورت مجموعه ۲۰ جلدی منتشر شده و یا در لوح های فشرده یا در اینترنت قرار گرفته است، به تبع آن نیز در تهیه مجلدات اولیه این کتابها (تا پایان تاریخ ادیان) از ترجمه ۴۰ جلدی اولیه و در تهیه مجلدات بعدی از ترجمه ۲۰ جلدی آن و یا از لوح های فشرده استفاده شده است، لذا بهتر است در صورت نیاز به مراجعه به ترجمه المیزان، علاوه بر شماره مجلدات، ترتیب عددی آیات نیز، لحاظ شود.)

... و ما همه بندگانی هستیم هر یک حامل وظیفه تعیین شده از جانب دوست و آنچه انجام شده و می شود، همه از جانب اوست!

و صلوات خدا بر محمد مصطفی (صلی الله علیه و آله) و خاندان جلیلش باد که نخستین حاملان این وظیفه الهی بودند و بر علامه فقید آیه الله طباطبایی و اجداد او،

و بر همه وظیفه داران این مجموعه شریف و آباء و اجدادشان باد،

که مسلمان شایسته ای بودند و ما را نیز در مسیر شناخت

اسلام واقعی پرورش دادند!...

فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَبِئْسَ مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ  
فَاظْهَرَ نَظْرَهَا دَرَبَارَهٗ جَابِئِ هَآءِ نَخَسْتِ

لیله القدر سال ۱۳۸۵

سید مهدی (حبیبی) امین

**اظهار نظرها در باره چاپ های نخست**

پس از چاپ اول ۳ جلد از « معارف قرآن در المیزان » در سالهای ۷۰، استقبال محققین و دانشمندان به جایی رسید که ما را بر آن داشت تا قبل از آغاز مطالعه این کتاب، سری بزنیم به سایت های اینترنتی و جراید کشور، نقد و اظهار نظر هائی را که درباره چاپ قبلی این مجموعه با ارزش از طرف پژوهشگران محترم اظهار شده است، درج کنیم:

۱- « در سایت روزنامه جمهوری اسلامی [www.magiran.com/npview...](http://www.magiran.com/npview...) در صفحه عقیدتی در تاریخ ۰۳/۰۷/۱۳۸۵ درباره مجموعه «معارف قرآن در المیزان» چنین آمده است:

« معارف قرآن در المیزان نام کتابی است که به کوشش سید مهدی امین تنظیم گردیده و توسط سازمان تبلیغات اسلامی منتشر شده است. این کتاب با دقت تمام معارف مختلف قرآن کریم را که در تفسیر المیزان شرح و تبیین یافته است انتخاب و تلخیص کرده و با یک طبقه بندی ارزشمند موضوعی شیفتگان فرهنگ و معارف قرآنی را برای دست یابی سریع به آن یاری و مساعدت نموده است .

تنظیم کننده این معارف غنی در مقدمه ای که بر جلد اول و دوم این کتاب نگاشته است درباره این اثر که در حکم کتاب « مرجع» برای آشنایی با فرهنگ و معارف قرآنی است، چنین می نویسد: ( ... نویسنده محترم روزنامه جمهوری، کلیاتی از مقدمه مولف را از جلد اول و دوم کتاب نقل کرده است).

۲- « در سایت گودریدز [www.goodreads.com/book/show/۸۵۵۳۱۲۶](http://www.goodreads.com/book/show/۸۵۵۳۱۲۶) » که در آن از همه جای دنیا افراد علاقمند به کتاب می توانند بهترین کتابهائی را که خوانده اند معرفی کنند، آقای محمد رضا ملائی از شهر مقدس مشهد مشخصاتی از جلد اول « معارف قرآن در المیزان» را همراه با کتابهای مورد علاقه اش درج کرده و چنین اظهار نموده است:

« ... تو تهران تو کتابخونه پیدا کردم، صد صفحه اش رو خوندم، ولی مشهد هیچ جا پیداش نکردم، آیات سنگین قرآن رو برداشته بود تفسیر علامه رو آورده بود. حیف شد واقعا، این کتاب رو هر کی داره، دو برابر قیمت ازش می خرم، بهم اطلاع بدین ...!»

۳- روانشاد حجت الاسلام دکتر کبیری استاد دانشگاه « در یکی از سخنرانی های خود در مسجد شفا درباره « جلد دوم معارف قرآن در المیزان» اظهار داشت:

« ... این کتاب را اول شب باز کردم عناوین چنان جذبم می کردند که دیدم همان شب تا آخر کتاب را

۴- سایت موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی

[www.tebyan.net](http://www.tebyan.net) در موارد عدیده از کتاب « معارف قرآن در المیزان » مطالب زیادی نقل کرده، از جمله در سال ۱۳۸۲ شرح کامل « اسماء و صفات الهی » را نقل کرده که مورد استقبال و اقتباس سایت های دیگر هم قرار گرفته است و تعداد بازدید کنندگان آن، در تاریخ مراجعه، به ۲۹۱۸۵ نفر رسیده بود.

۵- سایت دارالقرآن کریم [www.telavat.com](http://www.telavat.com) نیز به معرفی « معارف قرآن در المیزان » پرداخته و می نویسد:

« این کتاب فرهنگ معارف قرآن است که از تفسیر شریف المیزان انتخاب و تلخیص و بر حسب موضوع طبقه بندی شده است. طرح این منبع در ۹ جلد به شرح زیر است:

۱- معارف قرآن در شناخت خداوند؛ ۲. معارف قرآن در شناخت جهان و نظام آفرینش؛ ۳. آفرینش انسان و موجودات قبل از او؛ ۴. فطرت انسان؛ ۵. تاریخ انسان و جریان مدنیت و ادیان الهی؛ ۶. اسلام، حرکت نهایی و وراثت زمین؛ ۷. تمدن و قوانین جامعه صالح و موعود اسلامی؛ ۸. اصول تربیت و خانواده اسلامی؛ ۹. مراحل بعدی حیات تا لقاء الله. ظاهراً تاکنون ۳ جلد اول آن انتشار یافته و بقیه مجلدات آن آماده نشده است.»

۶- سایت شهر مجازی قرآن [www.quranct.com](http://www.quranct.com) از جلد اول « معارف قرآن در المیزان » مطالبی بطور مفصل در چند صفحه درباره « اسماء و صفات الهی » با سرفصل های زیر نقل کرده است: اسماء و صفات الهی. تقسیم بندی صفات الهی. تعداد اسماء حسنی.

۷- سایت [Islamquest](http://Islamquest) در پاسخ پرسش های خوانندگان خود در موارد عدیده از « معارف قرآن در المیزان » استفاده کرده است.

۸- سایت حوزه [www.hawzah.net](http://www.hawzah.net) تحت عنوان « جوانه های جاوید » بررسی هایی درباره: «سبک های تفسیری علامه طباطبائی ره و شناخت نامه المیزان»، انجام داده، منابع تفسیر و کتابهای مربوط به المیزان را شمارش کرده است و در باره « معارف قرآن در المیزان » می نویسد:

« مجموعه معارف قرآن در المیزان که به منزله مرجع یا فرهنگ معارف قرآن است، توسط سید مهدی امین از تفسیرالمیزان انتخاب و تلخیص گردیده که بر حسب موضوع طبقه بندی شده است از این اثر تا کنون سه جلد با عنوان معارف قرآن در شناخت خدا، معارف قرآن در شناخت جهان و معارف قرآن در شناخت ملائکه، جنّ و شیطان تدوین و توسط سازمان تبلیغات اسلامی به چاپ رسیده است.» « سایت حوزه » همچنین به عنوان منابع پژوهش مقطع دبیرستان، موضوع: کنش و واکنش (عمل ها و عکس العمل ها) از « معارف قرآن در المیزان » نام برده است.

۹- «سایت اسلام پدیا - اصطلاحات قرآنی [islampedia.ir](http://islampedia.ir)» در شرح اصطلاحات «آسمان های هفت گانه در قرآن» و «الحی القيوم در آیات قرآن» همچنین «رطب و یابس و کتاب مبین در قرآن» مطالب مفصلی از «معارف قرآن در المیزان» را نقل کرده است.

علاوه بر سایت های فوق الذکر قریب به ۵۰ سایت دیگر نیز از مجلدات «معارف قرآن در

المیزان» استفاده کرده و یا آنها را به عنوان منابع تحقیق و مطالعه به خوانندگان خود معرفی کرده اند که برای رعایت اختصار از شرح آنها صرف نظر می شود.

در حال حاضر هم-

مولف همه این ۲۲ جلد را در سایت ود تحت عنوان (معارف قرآن در المیزان) در دو نسخه PDF و Word در اینترنت جهت مطالعه و دانلود و کپی برداری قرار گرفته داده که با جستجو در (گوگل) این سایت قابل مشاهده است.

در سالهای اخیر موسسه قرآنی تفسیر جوان نسخه های جیبی آن را که در ۷۷ جلد تحت عنوان (تفسیر علامه یا تفسیر موضوعی المیزان تهیه شده در سایت ([www.Tafsirejavan.com](http://www.Tafsirejavan.com)) خود قرار داده تا همگان سریعا به آن دسترسی داشته باشند.

اخیرا نیز موسسه قرآنی قائمیه ([www.Ghaemiyeg.com](http://www.Ghaemiyeg.com)) در شهر اصفهان از ۷۷ جلد مزبور در سایت خود با شیوه بسیار جامع و با فهرست دیجیتالی استفاده کرده که علاوه بر نسخه PDF از چند فرمت دیگر نیز امکاناتی برای سهولت دانلود و کپی برداری فراهم آورده است.)

برخی افراد یا هیئت هایی علمی نیز در پژوهش های خود به « معارف قرآن در المیزان » مراجعه داشتند، بانوان دانشمندی که به تأیید خود متجاوز از ۲۵ سال در المیزان تحقیق می کردند، پس از دسترسی به این کتاب، تحقیقات خود را بر اساس عناوین آن، از متن اصلی المیزان دنبال می کنند.

حضرت آیت الله حاج سید رضی شیرازی « دامه افاضاته » در روزهای آغازین که مولف فهرست عناوین جلد اول این مجموعه را تهیه و به محضر معظم له ارائه نمود، پس از مطالعه کامل، توصیه فرمودند: « برخی عناوین بسیار جذاب بود و من چند بار دنبال این بودم که اصل مطالب را بخوانم، لذا بهتر است برای این عناوین به صورت مختصر هم شده، مطالب متن نوشته شود...! » معظم له نامی که برای کتاب پیشنهاد فرمودند همان نام پر معنای « معارف قرآن در المیزان » بود که ۳ جلد اول آن در سال های ۱۳۷۰ با همان نام انتشار یافت. از آنجائی که مولف در تمام مدت تألیف کتابها از انفاس قدسی و راهنمایی های ارزشمند آن معلم الهی بهره مند بوده است، به عنوان سپاس، تالیف این مجموعه را به محضر ایشان تقدیم می نماید!

سید مهدی حبیبی امین

رمضان مبارک ۱۳۹۲

**گفتارهای علامه طباطبائی در توحید**

**پیش گفتار**



کسانی که با میزان الفت دارند، می دانند که علامه بزرگوار علاوه بر آن که در متن تفسیر آیات قرآن کریم مباحثی مفصل برای روشن شدن مطالب دارد، به طور جداگانه نیز در پایان تفسیر برخی از آیات، گفتارهای فلسفی، علمی، اخلاقی، اجتماعی، قرآنی و... بیان فرموده که خود منابع عظیمی از دانش و معارف اسلامی هستند.

این گفتارها تحت ۱۵ عنوان در ۳ جلد بر اساس موضوع آیات طبقه بندی شد (جلدهای ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ معارف قرآن در میزان)، و به منظور ارتباط گفتارها با آیات مورد نظر، در برخی از آنها، مختصری از تفسیر آیات تحت عنوان « مقدمه تفسیری بر موضوع، » اضافه گردید. گفتارها و مباحثی که در مجلدات قبلی خلاصه و بطور پراکنده آمده بود در اینجا بطور مفصل و متمرکز تکرار شد.

در هر موضوع، آنجا که در متن تفسیر برای روشن شدن مطلب، بحث قابل توجهی به عمل آمده، ولی عنوان گفتار جداگانه به آن داده نشده، در این مجموعه گنجانده شد. در انتخاب ها نیز، اصل اختصار رعایت گردید.

### **توحید از نظر قرآن و رسول الله و علی (ع)**

#### **گفتاری در معنای: توحید از نظر قرآن**

« لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ! »

« لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثٌ وَمِنَ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ...! »

« هر آینه کافر شدند کسانی که گفتند محققا خداوند همان مسیح فرزند مریم است و مسیح خود گفت: ای بنی اسرائیل خدا را پرستید که پروردگار من و پروردگار شما است! بدرستی حقیقت این است که کسی که شرک به خدا می ورزد محققا خداوند بهشت را بر او حرام کرده و جایش در آتش خواهد بود و هیچ یآوری از یاوران برای ستمکاران نیست! »

« هر آینه کافر شدند کسانی که گفتند محققا خداوند سومی اقایم سه گانه است و حال آنکه هیچ معبودی جز خدای واحد نیست! و اگر دست از این گفته هایشان بر ندارند بطور حتم عذابی دردناک بجان کسانی می افتد که بر این گفته ها پافشاری نموده و همچنان آنرا ادامه می دهند! »

« آیا بسوی خدا بازگشت و استغفار نمی کنند؟ و حال آنکه خداوند غفور و رحیم است! »

« مسیح فرزند مریم، رسولی بیش نیست، قبل از او هم رسولانی بودند و مادرش مریم صدیقه ای بود مانند سایر زنان صدیقه این مادر و فرزند غذا می خوردند( و مانند سایر جانداران محتاج به غذا بودند)، نگاه کن ببین چطور برای آنها آیات را بیان



می نمایم آنگاه بین چگونه از شنیدن آن آیات روشن روی بر می تابند! (۷۲ تا ۷۵/مائده)

هیچ دانشمند متفکر و اهل بحثی که کارش غور و تعمق در مسائل کلی علمی است در این تردید ندارد که مساله توحید از همه مسائل علمی دقیق تر و تصور و درک آن از همه دشوارتر و گره آن از همه پیچیده تر است، چون این مساله در افقی قرار دارد که از افق سایر مسائل علمی و نیز از افق افکار نوع مردم بلندتر است و از سنخ مسائل و قضایای متداولی نیست که نفوس بتواند با آن انس گرفته و دلها به آن راه یابد، و معلوم است که چنین مساله ای چه معرکه ای در دلها بپا خواهد کرد و عقول و افکار برای درک آن سر از چه چیزهائی در خواهند آورد، چون اختلاف در نیروی جسمانی بواسطه اختلاف ساختمانهای بدنی اعصاب فکری را هم مختلف می کند و در نتیجه فهم و تعقل در مزاج های مختلف از نظر کنندی و تیزی و خوبی و بدی و استقامت و کجی مختلف می شود.

اینها همه مسلم است و کسی را در آن تردید نیست، قرآن کریم هم در آیات چندی به آن اشاره کرده، از آن جمله می فرماید:

«هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب!» (۹/زمر) و نیز می فرماید:

«فاعرض عن من تولى عن ذکرنا و لم یرد الا الحیوه الدنیا! ذلک مبلغهم من العلم...!» (۲۹ و ۳۰/نجم) و نیز می فرماید:

«فما لهؤلاء القوم لا یکادون یفقهون حدیثا!» (۷۸/نسا)

و نیز در ذیل آیه ۷۵ همین سوره که از آیات مورد بحث است می فرماید:

«انظر کیف نبین لهم الایات ثم انظر انی یؤفکون!» (۷۵/مائده)

و این اختلاف درک ها و تفکرات در طرز تلقی و تفسیر یکتائی خدا از همه جا روشن تر دیده می شود، چه در آنجاست که اختلاف و نوسان وسیع و عجیبی که افراد بشر در درک و تعقل و کیفیت تفسیر و بیان مساله وجود خدای تعالی دارند بخوبی بچشم می خورد، با اینکه همه شان در اصل وجود خدا متفقند، چون دارای فطرت انسانی اند و این مساله هم از الهامات مرموز و اشارات دقیق فطرت سرچشمه می گیرد، لذا می بینیم که وجود این فطرت از یک طرف و برنخوردن به دین صحیح از طرف دیگر عده ای از افراد انسان را بر آن داشته که برای اسکات و قانع ساختن فطرت خود بت هائی از چوب و سنگ و حتی از کشک و یا گلی که با بول گوسفند درست کرده، آنها را

شریک خدا بدانند و بپرستند ، همانطوری که خدا را می پرستند و از آنها حاجت بخواهند همانطوری که از خدا می خواهند و در برابر آنها به خاک بیفتند همانطوری که در برابر خدا می افتند ، حتی به این هم اکتفا نکرده کار را به جایی برسانند که در همان عالم خیال بت ها را با خدا در انداخته و سرانجام بت ها را بر خدا غلبه داده و در نتیجه برای همیشه روی به بتخانه نهاده و خدا را فراموش کنند و بت ها را بر خود و حوایج خود امارت و سروری داده و خدا را معزول و از کار خدائی منفصل کنند ، در حقیقت منتها درجه ای که این عده توانسته اند در باره هستی خداوند فکر کنند این است که برای او وجودی قائل شوند ، نظیر وجودی که برای آلهه خود قائلند ، آلهه ای که خود بدست خود یا بدست امثال خود آنرا ساخته و پرداخته اند و لذا می بینیم که خدا را مانند یک یک بت ها به وحدت عددیه ای که در واحد است و از آن اعداد ترکیب می شود توصیف کرده اند .

قرآن هم در آیه زیر همین توصیف غلط آنها را حکایت کرده و می فرماید:

« و عجبا ان جائهم منذر منهم و قال الكافرون هذا ساحر كذاب! اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشیء عجاب! » (۵۴ و ۵۵ ص)

چه از این طرز گفتارشان معلوم می شود که دعوت قرآن را به توحید ، دعوت به وحدت عددی تلقی کرده اند ، همان وحدتی که در مقابل کثرت است و گمان کرده اند اگر قرآن می فرماید:

« و الهکم اله واحد لا اله الا هو! » (۱۶۳/بقره) و یا می فرماید:

« هو الحی لا اله الا هو فادعوه مخلصین له الدین! » (۶۵/غافر)

و یا آیات دیگری که دعوتشان به این است که خدایان برون از حدتان را دور انداخته روی به درگاه خدای یگانه آرید:

« و الهنا و الهکم واحد - معبود ما و معبود شما یکی است! » (۴۶/عنکبوت)

قرآن در تعالیم عالیه خود وحدت عددیه را از پروردگار (جل ذکره) نفی می کند و جهتش این است که لازمه وحدت عددیه محدودیت و مقدوریت است و واحدی که وحدتش عددی است جز به اینکه محدود به حدود مکانی و زمانی و هزاران حدود دیگر باشد و جز به اینکه مقذور و محاط ما واقع شود تشخیص داده نمی شود و قرآن خدای تعالی را منزّه از این می داند که محاط و مقذور چیزی واقع شود و کسی بر او احاطه و تسلط بیابد. مثالی که بتواند قدری مطلب را به ذهن خواننده نزدیک کند این است که : اگر شما از آب حوض منزل خود که آب واحدی است دویست ظرف را پر کرده و به این وسیله آبی را که تاکنون تمامی یک واحد بود بصورت دویست واحدش در آورید ، در

این صورت خواهید دید که آب هر یک از ظرفها به تنهایی واحد و جدا از آبهای دیگر است .

و اگر کسی از شما سؤال کند این ظرف معین وحدتش را از کجا آورد؟ و چطور شد که از آبی که همه آن یک واحد بود دوپست واحد پیدا شد؟! در جواب خواهید گفت: جهت این کثرت این است که هر یک از ظرفها را که انگشت بگذارید می بینید آب سایر ظرفها در آن نیست، و همین نبودن آبهای صد و نود و نه ظرف دیگر در این ظرف حد این ظرفست و همچنین یک انسان از این جهت یکی است که خصوصیات سایر انسانها را فاقد است، همچنین نداشتن و نبودن ها عبارتست از حدی که اگر نبود ممکن نبود انسان را که هم صادق بر این فرد و هم بر سایر افراد است متصف به وحدت و کثرت نمود .

پس از این مثال بخوبی روشن شد که تنها و تنها محدودیت یک وجود به هزاران هزار امر عدمی باعث شده است که واحد عددی واحد شود و اگر به جهتی آن وحدت از میان رفته و صفت و کیفیت اجتماع عارض شود از ترکیب همان واحد کثرت عددی بوجود آید .

و چون خدای متعال بنا بر تعلیم عالی قرآن منزله از مقهوریت است بلکه قاهری است که هیچگاه مقهور نمی شود از این جهت نه وحدت عددی و نه کثرت عددی در حق او تصور ندارد و لذا در قرآن می فرماید:

« هو الواحد القهار! » (۱۶/رعد) و نیز می فرماید:

« ارباب متفرقون خیرا ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الا اسماء سمیتوها انتم و آباؤکم! » (۳۹ و ۴۰/یوسف) و می فرماید:

« و ما من اله الا الله الواحد القهار! » (۶۵/ص) و می فرماید:

« لو اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء سبحانه هو الله الواحد القهار! » (۴/زمر)

و سیاق این آیات همانطوری که می بینید تنها وحدت فردی را از باری تعالی نفی نمی کند، بلکه ساحت مقدس او را منزله از همه انحاء وحدت می داند، چه وحدت فردی که در قبال کثرت فردی است (مانند وحدت یک فرد از انسان که اگر فرد دیگری به آن اضافه شود نفر دوم انسان به دست می آید)، و چه وحدت نوعی و جنسی یا هر وحدت کلی دیگری که در قبال کثرتی است از جنس خود (مانند وحدتی که نوع انسان که یکی از هزاران هزار نوع حیوانی است، مانند گاو و گوسفند و اسب و امثال آن، در قبال کثرت انواع)، چون تمامی این انحاء وحدت در مقهوریت و جبر به داشتن حدی که فرد را از

سایر افراد نوع، یا نوع را از سایر انواع جنس جدا و متمایز کند مشترکند و چون بنا بر تعلیمات قرآن هیچ چیز خدای تعالی را به هیچ وجه نه در ذات و نه در صفات و نه در افعال نمی تواند مقهور و مغلوب و محدود در حدی کند از این جهت وحدت او عددی نیست.

آری، از نظر قرآن او قاهری است فوق هر چیز، و در هیچ شانی از شؤون خود محدود نمی شود، وجودی است که هیچ امری از امور عدمی (که عبارت اخری حد است)، در او راه ندارد و حقی است که مشوب به هیچ باطلی (که یکی از آنها محدودیت است)، نمی گردد، زنده ایست که مرگ ندارد، دانائی است که جهل در ساحتش راه ندارد، قادری است که هیچ عجزی بر او چیره نمی شود، مالکی است که کسی از او چیزی را مالک نیست، عزیزی است که ذلت برایش نیست و ملکی است که کسی را بر او تسلطی نیست.

و کوتاه سخن یکی از تعلیمات عالیه قرآن همین است که برای پروردگار از هر کمال خالص آن را قائل است، ساحت مقدسش را از هر نقصی مبرا می داند، این حقیقتی است که شاید هر کسی نتواند به درک آن نائل شود و لذا برای اینکه شما خواننده عزیز بیشتر به این حقیقت قرآنی آشنا شوید ناگزیرم توصیه کنم که در ذهن خود دو چیز را فرض کنی که یکی از آن دو متناهی و محدود و دیگری از همه جهات و به تمام معنا نامتناهی و بی پایان باشد، بعد از فرض آن دو اگر به دقت تامل کنی خواهی دید که نامتناهی به سراسر وجود متناهی محیط است، بطوری که به هیچ نحو از انحائی که بتوان فرض کرد متناهی نمی تواند غیر متناهی را از حد کمالش دفع کند، بلکه خواهی دید که غیر متناهی بر متناهی سیطره و غلبه ای دارد که هیچ چیز از کمالات او را فاقد نیست و نیز خواهی دید که غیر متناهی قائم به نفس خود و شهید و محیط بر نفس خویش است، آنگاه با در نظر گرفتن این مثال قدری معنای دو آیه زیر بیشتر و بهتر مفهوم می شود:

« ا و لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید! الا انهم فی مریه من لقاء ربهم الا انه بکل شیء محیط! » (۵۳ و ۵۴ / حم سجده)

و می توان گفت تنها این دو آیه نیستند، بلکه عموم آیاتی که اوصاف خدا را بیان می کنند و صراحت در حصر و یا ظهور در آن دارند دلالت بر این معنا می کنند، مانند آیات زیر:

« الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی! » (۸ / طه)

« و یعلمون ان الله هو الحق المبین! » (۲۵ / نور)

« هو الحی لا اله الا هو! » (غافر/۶۵)

« و هو العلیم القدیر! » (روم/۵۴)

« ان القوه لله جمیعا! » (بقره/۱۶۵)

« له الملك و له الحمد! » (تغابن/۱)

« ان العزه لله جمیعا! » (یونس/۶۵)

« الحق من ربك! » (بقره/۱۴۷)

« و انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی! » (فاطر/۱۵)

و آیات دیگری غیر اینها که همه همین طوری که می بینید به بانگ بلند خدای تعالی را در هر کمالی که بتوان فرض کرد اصیل دانسته و حضرتش را مالک تمامی کمالات می داند و چنین اعلام می دارد که برای غیر خدا به اندازه خردلی از کمالات وجود ندارد، مگر اینکه خدایش ارزانی بدارد که باز ملک خداست و در نزد او عاریت است، چون عطیه و تملیک خدا با تملیکات ما آفریدگان فرق دارد، ما اگر چیزی به کسی تملیک کنیم از ملک خود بیرون کرده و دیگر مالک آن نیستیم و لیکن خدای سبحان این چنین نیست زیرا که آفریدگان خدا، خود و آنچه در دست دارند همه ملک خدایند.

بنا بر این هر موجودی را فرض کنیم که در آن کمالی باشد و بخواهیم فرضا او را ثانی خدا و انباز او بدانیم برگشت خود او و کمالش بسوی خداوند است، با این تفاوت که همان کمال، مادامی است که در موجود فرضی ما وجود دارد و مشوب و آمیخته با هزاران نواقص است و لیکن همین کمال خالصش نزد خدا است، آری خدای تعالی حقی است که هر چیزی را مالک است و غیر خدا باطلی است که از خود چیزی ندارد، کما اینکه در قرآن می فرماید:

« لا یملکون لانفسهم ضرا و لا نفعا و لا یملکون موتا و لا حیوه و لا نشورا! » (فرقان/۳)

و همین معنا است که وحدت عددی را از خدای تعالی نفی می کند، زیرا اگر وحدتش وحدت عددی بود وجودش محدود و ذاتش از احاطه به سایر موجودات بر کنار بود، و آنگاه صحیح بود که عقل ثانی و انبازی برایش فرض کند، حالا چه در خارج باشد و چه نباشد و نیز از ناحیه ذاتش مانعی نبود از اینکه عقل او را متصف به کثرت کند و اگر مانعی می داشت از ناحیه خارج و مرحله وقوع بود، مانند همه چیزهایی که ممکن است باشد، لیکن فعلا نیست، حال آنکه خدای تعالی اینطور نیست و فرض ثانی و انباز برای خدا فرضی است غیر ممکن، نه اینکه ممکن باشد و لیکن فعلا وقوع نداشته باشد، بنا بر آنچه گفته شد، خدای تعالی به این معنا واحد است که از جهت وجود طوری است که محدود به حدی نمی شود تا بتوان برون از آن حد فرد دومی برایش تصور کرد و

همین معنا و مقصود از آیات سوره توحید است:

« قل هو الله احد! الله الصمد! لم یلد و لم یولد! و لم یکن له کفوا احد! »

توضیح اینکه کلمه « احد » در « قل هو الله احد! » طوری استعمال شده که امکان فرض بر عددی را در قبال آن دفع می کند ، زیرا وقتی گفته می شود: « احدی به سر وقت من نیامد! » آمدن یک نفر و دو نفر و همه ارقام بالاتر را نفی می کند ، همچنین اگر این کلمه در جمله مثبت بکار رود مانند: « و ان احد من المشرکین استجارک - و اگر احدی از مشرکین به تو پناه آورد...! » در اینجا نیز یک نفر و دو نفر و همه ارقام بالاتر از دو را شامل می شود و مانند کلمه « هر کس » هیچ رقمی از ارقام از شمول آن بیرون نیست .

در آیه: « قل هو الله احد! » چون احد در اثبات بکار رفته نه در نفی و چون منسوب به چیزی و یا کسی هم نشده ، از این جهت می رساند که هویت پروردگار متعال طوری است که فرض وجود کسی را که هویتش از جهتی شبیه هویت او باشد رفع می کند ، چه اینکه یکی باشد و چه بیشتر ، پس کسی که ثانی خدا و انباز او باشد نه تنها در خارج وجود ندارد ، بلکه فرض آنهم بر حسب فرض صحیح محال است .

و لذا در سوره توحید نخست « احد » را به « صمدیت » توصیف کرد و « صمد عبارتست از چیزی که جوف و فضای خالی در آن نباشد، » و در ثانی به اینکه « نمی زاید، » و در ثالث به اینکه « زائیده نمی شود، » و در رابع به اینکه « احدی همپایه او نیست! » که همه این اوصاف از چیزهایی هستند که هر کدام نوعی محدودیت و برکناری را همراه دارند و از همین جهت است که هیچ آفریده ای نمی تواند آفریدگار را آنطور که هست توصیف کند، کما اینکه در قرآن به این معنا اشاره کرده و می فرماید:

« سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین! » (۱۵۹ و ۱۶۰/صافات)

و نیز می فرماید: « و لا یحیطون به علما! » (۱۱۰/طه)

سرّ این مطلب این است که صفات کمالیه ای که ما خدا را به آن صفات توصیف می کنیم اوصاف مقید محدودی هستند و خدای تعالی منزّه است از قید و حد ، خدای تعالی کسی است که رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم در ثنائش آن جمله معروف را گفته است:

« لا احصی ثناء علیک انت کما اثبت علی نفسک - من ثنای تو نتوانم شمرد، تو همانطوری هستی که از ناحیه خودت ستایش شدی! »

و همین معنای از وحدت است که با آن تثلیث نصارا دفع می شود ، گر چه آنها هم قائل به توحید هستند ، لیکن توحیدی را معتقدند که در آن وحدت ، وحدت عددی است و منافات ندارد که از جهت دیگر کثیر باشد ، نظیر یک فرد از انسان که از جهت

اینکه فردی است از کلی انسان واحد و از جهت اینکه علم و حیات و انسانیت و چیزهای دیگر است کثیر است، تعلیمات قرآنی منکر چنین وحدتی است نسبت به خداوند، قرآن وحدتی را ثابت می کند که به هیچ معنا فرض کثرت در آن ممکن نیست، نه در ناحیه ذات و نه در ناحیه صفات، بنا بر این، آنچه در این باب از ذات و صفات فرض شود قرآن همه را عین هم می داند، یعنی صفات را عین هم و همه آنها را عین ذات می داند.

لذا می بینیم آیاتی که خدای تعالی را به وحدانیت ستوده دنبالش صفت قهاریت را ذکر کرده است، تا بفهماند وحدتش عددی نیست، یعنی وحدتی است که در آن بهیچ وجه مجال برای فرض ثانی و مانند نیست، تا چه رسد به اینکه ثانی او در عالم، خارجیت و واقعیت داشته باشد، کما اینکه در قرآن به موهوم بودن مفروضات بشری و قهاریت خدا بر آن مفروضات اشاره کرده و می فرماید:

« ارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الا اسماء سمیتوها انتم و آباؤکم! » (۳۹/یوسف)

خدای را به وحدتی ستوده که قاهر است بر هر شریکی که برایش فرض کنند، خلاصه، وحدتی اثبات می کند که در عالم برای معبودهای غیر خدا جز اسم چیزی باقی نمی گذارد و همه را موهوم می سازد. و نیز می فرماید:

« ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شیء و هو الواحد القهار! » (۱۶/رعد) و نیز فرموده:

« لمن الملك اليوم لله الواحد القهار! » (۱۶/غافر)

چون وسعت ملک او آنقدر است که هیچ مالک دیگری در برابرش فرض نمی شود، جز اینکه آن مفروض و آنچه در دست او است همه ملک خدای سبحان است. و نیز فرموده:

« و ما من اله الا الله الواحد القهار! » (۶۵/ص) و نیز فرموده:

لو اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء سبحانه هو الله الواحد القهار! » (۴/زمر)

همانطوری که می بینید در این آیات و آیات دیگری که اسم از قهاریت خدا به میان آمده است کلمه قهار بعد از ذکر واحد بکار رفته است!

(۱)

**حدیثی در توحید از رسول الله «ص»**

صدوق علیه الرحمه در کتاب معانی الاخبار به سند خود از عمرو بن علی از علی علیه السلام نقل می کند که فرمود:

رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فرموده: معنای توحید او این است که معتقد باشیم که ظاهرش در باطن او و باطنش در ظاهر او است ، ظاهرش موصوفی است نادیدنی و باطنش موجودی است آشکار و غیر خفی ، او در همه جا یافت می شود ، هیچ جا نیست که لحظه ای از او خالی باشد ، حاضر است اما محدود نیست ، غایب است اما مفقود نیست.

مؤلف: کلام رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم در این مقام است که وحدت غیر عددی خدای تعالی را که فرع نامحدودی اوست بیان نماید ، چه نامحدودی است که باعث می شود ظاهر توحید و توصیفش از باطن آن و باطنش از ظاهر آن جدا نباشد ، زیرا ظاهر و باطن از جهت داشتن حد از هم جدا و متفاوتند و وقتی حد در بین نبود این جدایی و تفاوت از بین رفته و مختلط و متحد خواهند شد ، همچنین وقتی ظاهر موصوف درک کردنی و باطن آن راه نیافتنی و پوشیده است که این ظاهر و باطن دارای حدی مخصوص به خود باشند و هیچیک از حد خود تجاوز نکنند، همچنین حاضر از این جهت که محدود است وجودش جمع و جور و حاضر برای شخصی است که نزد او است و غایب از این جهت که محدود است ، مفقود است برای شخصی و گرنه اگر پای حد از میان برداشته شود نه حضور ، حاضر را به تمام وجودش برای کسی مجتمع می سازد و نه غیبت ، غایب را از نظر او مفقود و پوشیده می دارد .

(۱)

### توحید از منظر علی علیه السلام

صدوق علیه الرحمه در کتاب توحید و کتاب خصال به سند خود از مقدم بن شریح ابن هانی از پدرش شریح نقل می کند که گفت: در جنگ جمل عربی از میان لشکریان برخاسته عرض کرد: یا امیر المؤمنین آیا اعتقاد شما این است که خدا یکی است؟ این را که گفت مردم گردن کشیدند ، که ای فلان مگر نمی بینی امام در این ایام با چه گرفتاریها مواجه است؟! در مثل چنین ایامی که امام گرفتار جنگ است چه جای اینگونه سؤالات است؟! حضرت فرمود: بگذارید جواب خود را بگیرد و نسبت به خدای



خود معرفتی حاصل کند ، او همان را می خواهد که ما آنرا از دشمن خود می خواهیم ( یعنی همه رنجهای ما برای این است که دشمنان ما به خدا آشنا شوند!) آنگاه روی به اعرابی کرد و فرمود:

ای اعرابی ! گفتن اینکه خدا واحد است بر چهار وجه است که دو وجه آن غلط و دو وجه دیگرش صحیح است ، اما آن دو وجهی که جایز نیست بر خدا اطلاق شود یکی این است که کسی بگوید خدا واحد است ، مقصودش از واحد واحد عددی باشد ، این صحیح نیست زیرا چیزی که دوم برایش نیست داخل در اعداد نمی شود ، لذا می بینید که قرآن گویندگان ثالث ثلثه را کافر خوانده ، دیگر اینکه کسی بگوید : خدا یکی است و مرادش همان باشد که گوینده ای می گوید فلانی یکی از مردم است. این نیز باطل است، چون خدا را به خلق تشبیه کردن است و پروردگار ما بزرگتر از آنست که برایش شبیهی باشد .

اما آن دو نحوه وحدتی که برای خدا ثابت است یکی این است که کسی بگوید : خدا واحد است و در اشیای عالم مانندی برایش نیست و این صحیح است چون پروردگار همینطور است ، دیگر اینکه گفته شود خدای عز و جل احدی المعنا است ، یعنی نه در خارج و نه در عقل و نه در وهم قابل هیچگونه انقسامی نیست ، این هم صحیح است چون پروردگار ما همینطور است .

(۱)

### توحید در خطبه ای از نهج البلاغه

در نهج البلاغه است که امام در یکی از خطبه هایش می فرماید:

- اولین قدم به سوی دین کسب معرفت است، کمال معرفت به تصدیق پروردگار و ایمان به او است ، کمال تصدیق و ایمان به خدا ، توحید او است ، کمال توحیدش به اخلاص یعنی به اینست که سر جز به آستان او فرود نیاوری و عبادت را جز برای او انجام ندهی و کمال اخلاصش زبان بستن از توصیف او است ، چون هر صفتی خود شهادت می دهد که غیر موصوفست ، کما اینکه هر موصوفی خود گواهی می دهد که غیر صفت است ، بنا بر این کسی که خدای را در وصف بگنجانند او را قرین دانسته و کسی که خدای را قرین بدانند به دوئیت او حکم کرده و هر که به دوئیت حکم کند او را تجزیه کرده و دارای ابعاض دانسته و کسی که چنین کند نسبت به او جاهل شده است و کسی که نسبت به خدا جاهل شد البته به او اشاره هم می کند و کسی که او را مورد اشاره خود

قرار دهد او را تحدید کرده و کسی که او را محدود کند او را معدود و قابل شمارش کرده است ...!

مؤلف: این خطبه بدیع ترین بیانی است که بهتر از آن در باره توحید بیانی دیده نشده است. ماحصل قسمت اول آن اینست که برگشت کامل ترین مراحل معرفت خدا به بازداری زبان است از توصیف او و ماحصل قسمت دوم آن یعنی جمله: «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ...!» که متفرع بر قسمت اول است، این است که اثبات صفات برای خدا مستلزم اثبات وحدت عددی است برای او، وحدت عددی ملازم است با محدودیت، خدای تعالی اجل از آن است که در حد بگنجد.

پس از این دو مقدمه این نتیجه گرفته می شود که کمال معرفت خدای تعالی پی بردن به این است که وحدتش مانند وحدت سایر موجودات، وحدت عددی نیست و برای وحدت او معنای دیگری است، مراد امام امیر المؤمنین علیه السلام از ایراد این خطبه همین نتیجه است.

اما اینکه فرمود: کمال معرفت به او توصیف نکردن است، دلیلش همان جملات قبلی است که در هر جمله مرتبه ای را از ایمان بیان کرده، نخست می فرماید: «اول الدین معرفته - اولین مرتبه دین شناخت خدا است!» و این خود واضح است، چون کسی که خدا را نمی شناسد هنوز قدم در ساحت دین نگذاشته، پس اولین قدم بسوی دین شناسائی خدا است، آنگاه می فرماید: «و کمال معرفته التصدیق به - و کمال معرفت خدا تصدیق و ایمان به او است!» این نیز روشن است، زیرا معرفت پروردگار از قبیل معرفت هائی است که باید توأم با عمل باشد که از طرفی ارتباط و نزدیکی عارف را به معروف نشان داده و از طرف دیگر عظمت معروف را حکایت کند، نه از قبیل معرفت هائی که توأم با عمل نیست.

پر واضح است که اینگونه معرفت ها وقتی در نفس پای گیر و مستقر می شود که به لوازم عملیش قیام شود و گرنه معرفت در اثر ارتکاب اعمال مخالف و ناسازگار رفته رفته ضعیف شده و سرانجام بطور کلی از بین می رود، یا لا اقل بی اثر می ماند.

کما اینکه امام امیر المؤمنین علیه السلام همین معنا را در یکی از کلماتش که در نهج البلاغه روایت شده است متعرض شده و می فرماید: علم مقرون به عمل است، کسی که علمی آموخت می باید به لوازم عملی آن قیام نماید و گرنه رخت از دلش بر بسته (از بین می رود).

پس علم و معرفت به هر چیز وقتی کامل می شود که عالم و عارف نسبت به معلوم و معروف خود ایمان صادق داشته باشد، نه اینکه آنرا شوخی و بازیچه بپندارد،

علاوه بر این ، ایمان خود را از ظاهر و باطن خود بروز دهد ، جسم و جانش در برابر معروف خاضع شود ، این همان ایمانی است که اگر در دل بتابد آشکار و نهان آدمی را در پرتو خود اصلاح می کند ، پس صحیح است که گفته شود : کمال معرفت خدا تصدیق به او است .

آنگاه می فرماید: « و کمال التصدیق به توحیده - و کمال تصدیق و ایمان به خدا توحید او است! »

جهتش این است که گر چه خضوع که همان تصدیق و ایمان به خداست و با شرک و بت پرستی هم محقق می شود ، کما اینکه مشرکین و بت پرستان هم برای پروردگار خضوع داشتند و هم برای خدایان خود ، الا اینکه این خضوع ناتمام و ناقص است. بدیهی است که خضوع وقتی کامل می شود که تمامی مراتب آن از غیر خدا به سوی خدا معطوف گردد ، چون خضوع برای معبودهای ساختگی ، خود به معنای اعراض و روگردانی از خداست ، سپس تصدیق به خدا و خضوع نسبت به مقام او وقتی کامل می شود که از عبادت شرکای ساختگی و دعوت آنان اعراض شود ، این است معنای جمله: « و کمال التصدیق به توحیده - و کمال تصدیق او یگانه دانستن او است! »

آنگاه فرمود: « و کمال توحیده الاخلاص له - و کمال توحیدش ، اخلاص نسبت به او است! »

باید دانست که توحید دارای مراتبی است که بعضی فوق بعضی دیگر قرار دارند و آدمی به مرتبه کامل آن نایل نمی شود مگر آنکه معبود یکتا را آنچنان که شایسته است یعنی بنحو انحصار بپرستد و تنها به گفتن: « الها واحدا! » اکتفا نکرده و در برابر هر کس و ناکسی به خاک ذلت نیفتد و دل خوش نباشد ، بلکه براستی و از روی حقیقت هر چیزی را که بهره ای از کمال و وجود دارد همه را به خدا نسبت دهد ، خلقت عالم ، روزی روزی خواران و زنده کردن و میراندن آنان و خلاصه دادن و ندادن و همه چیز را از او بداند و در نتیجه خضوع و تذلل را به خدای تعالی انحصار دهد و جز برای او برای هیچکس و به هیچ وجه اظهار ذلت نکند .

بلکه امیدوار جز به رحمت او و بیمناک جز از غضب او نباشد ، طمع جز به آنچه در نزد اوست نبندد ، سر جز بر آستان او نساید و به عبارت دیگر هم در ناحیه علم و هم در ناحیه عمل ، خود را خالص برای خدا کند ، از این جهت است که امام فرمود: « و کمال توحیده الاخلاص له! » وقتی معرفت آدمی نسبت به خداوند به این پایه رسید و خدای تعالی آدمی را به چنین شرافتی مفتخر ساخت و او را تا درجه اولیاء و مقربین درگاه خود بالا برد آنوقت است که با کمال بصیرت به عجز خود از معرفت حقیقی خدا

پی برده و می فهمد که نمی تواند خدای را آنطوری که لایق کبریا و عظمت اوست توصیف کند! و نیز بخوبی درک می کند که هر معنائی که بخواهد خدا را به آن توصیف کند بطور کلی معنائی است که آنرا از مشهودات ممکن خود که همه مصنوع خدایند گرفته و با همانها خدای را توصیف کرده است .

با اینکه این معانی عموماً صورتهایی هستند ذهنی و محدود و مقید ، صوری هستند که با هم ائتلاف ندارند و یکدیگر را دفع می کنند ، مثلاً علم و قدرت و حیات و رزق و عزت و غنا و امثال اینها مفاهیمی هستند که هر کدام غیر دیگری است و واضح است که علم ، غیر قدرت است و قدرت ، غیر علم است ، هر مفهومی خودش ، خودش است ، ما وقتی مفهوم علم را مثلاً بنظر آوریم ، در آن لحظه از معنی قدرت منصرفیم و در معنای علم ، قدرت را نمی بینیم .

همچنین وقتی معنای علم را از نظر اینکه وصفی است از اوصاف ، تصور می کنیم ، از ذاتی که متصف است به آن غفلت داریم .

از اینجا می فهمیم که این مفاهیم و این معلومات و ادراکات قاصر از اینند که با آفریدگار منطبق شوند و او را آنچنان که هست حکایت کنند ، لذا کسی که به درجه اخلاص رسیده خود را محتاج و ملزم می بیند که در توصیف خدای خود به نقص و عجز خود اعتراف کند ، آنها چه نقصی ؟ ! نقصی علاج ناپذیر و عجزی غیر قابل جبران و نیز خود را ناچار می بیند راهی را که تاکنون در این وادی پیموده به عقب برگردد و از هر چه که تاکنون به خدا نسبت داده استغفار کند و آن اوصاف را از او نفی نماید و در نتیجه خود را سرگردان در چنان حیرتی ببیند که خلاصی از آن نیست ، این است مراد امام علیه السلام از اینکه فرمود: « و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف انه غیر الصفة - و کمال اخلاصش زبان بستن از توصیف او است چون هر صفتی خود شهادت می دهد که غیر موصوف است ، کما اینکه هر موصوفی گواهی می دهد که غیر صفت است! »

و اگر کسی دقت کند خواهد فهمید که این تفسیری که ما از این فقره از خطبه کردیم معنائی است که فقرات اول خطبه آنرا تأیید می کند، چون امام علیه السلام در اوایل خطبه می فرماید:

« الذی لا یدرکه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن الذی لیس لصفته حد محدود و لا نعت موجود و لا وقت معدود و لا اجل ممدود...! »

« خداوندی است که بلندی همت متفکرین هر چه هم سیمرخ فکرشان اوج بگیرد به کنه ذاتش نمی رسد ، غوطه های غوطه وران در دریای فهم و حذاقت ، هر چه هم عمیق باشد به درک آن حقیقت نایل نمی شود ، خداوندی است که برای صفات جمال

و کمالش غایتی معین و وصفی موجود نیست ، برای گنجایش آن مدتی معین و یا زمانی و لو هر چه هم ممتد و طولانی باشد نیست . »

اما اینکه امام علیه السلام فرمود: « فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ...! » بیانی است که از راه تجزیه و تحلیل اثبات وصف به نتیجه مطلوب ( برای خداوند سبحان حدی و عددی نیست!) منتهی می شود ، چنانکه بیان اول از راه تجزیه و تحلیل معرفت به نتیجه منتهی می شد ، به این بیان که هر کس خدا را وصف کند او را قرین آن وصف دانسته ، چون سابقا شناختیم که وصف غیر موصوف است و بین آن دو تغایر هست و جمع کردن همین دو چیز متغایر همان قرین کردن آنها است ، کسی که خدا را قرین چیزی کند به دو تائی او حکم کرده ، یکی خودش و یکی وصفش ، کسی که به دوئیت او حکم کند او را تجزیه به دو جزء کرده ، کسی که خدا را تجزیه کند به او جهل ورزیده و با اشاره عقلیه به سویش اشاره کرده ، کسی که به او اشاره کند او را تحدید کرده ، چون اشاره مستلزم جدائی مشیر است از مشار الیه ، تا اینکه اشاره - که خود بعدی است بین مشیر و مشار الیه و لو عقلی - آن دو را به هم مرتبط سازد ، از سمت مشیر گرفته و در جهت مشار الیه ختم شود: « و من حده فقد عده - و کسی که خدا را تحدید کند او را بشمار در آورده است! » یعنی وحدتش را وحدت عددی دانسته ، برای اینکه لازمه انقسام و محدودیت و انزال وجودی ، گنجیدن در عدد هست تعالی الله عن ذلک .

و در نهج البلاغه است که امام علیه السلام در یکی از خطبه های خود فرمود : حمد خدائی را که هیچیک از احوالش بر حال دیگرش سبقت ندارد ، تا در نتیجه قبل از اینکه آخر شود اول باشد ، قبل از اینکه باطن شود ظاهر باشد ، خدائی که غیر از حضرتش هر چیزی وحدتش مساوق (همزمان) با کمی است و جز او هر عزیزی عزتش توأم با ذلت است ، خدائی که هر قویی جز او ضعیف ، هر مالکی جز او مملوک ، هر عالمی غیر او متعلم است ، پروردگاری که غیر او هر قادری قدرتش توأم با عجز است ، هر شنوائی غیر او از شنیدن صوتهای خیلی آهسته کر است ، صوت های خیلی بلند هم او را کر می کند ، علاوه بر این صوت های معتدل را هم تنها در نزدیک می شنود ، پروردگاری که هر بینائی غیر او بینائیش از دیدن رنگهای خیلی کم و اجسام خیلی ریز ناتوان است ، هر ظاهری غیر او باطن و هر باطنی به غیر او ظاهر است .

مؤلف: امام در این خطبه در صدد بیان این معنا است که خدای تعالی در هر جهتی نامحدود است ، بر عکس ، غیر او از هر جهت محدود ، چه این معانی که امام علیه السلام در این خطبه ذکر فرموده و همچنین امثال اینها ، معانی هستند که وقتی حد بر آنها عارض می شود آن نحوه اضافه و نسبتی که قبل از فرض محدودیت با خارج از

حد داشتند به نسبت ضد منقلب می شود ، مثلا ظهور وقتی محدود فرض شود معنای محدودیتش این است که نسبت به بعضی جهات و یا پاره ای چیزها ظهور و نسبت به جهات دیگر و چیزهای دیگر ( که اگر محدود نبود نسبت به آنها هم ظهور بود ) ، خفا است ، همچنین اگر عزت محدود فرض شود نسبت به ماورای حد ذلت است و قوت محدود و مقید ، نسبت به خارج از حد و قید ، ضعف است ، ظهور در غیر دایره حد بطون ، و بطون در ماورای حد ظهور است .

مالک محدود ، خود مملوک آنکسی است که مالکیت او را محدود کرده و چنین سلطنت و اقتداری نسبت به او داشته است ، همچنین عالم محدود علمش از خودش نیست ، بلکه دیگری به او افاضه و تعلیم کرده ، چون اگر از خود او بود خودش علم را محدود نمی کرد ، و بر همین قیاس است صفات دیگر .

و دلیل اینکه گفتیم کلام امام علیه السلام همه در اطراف نامحدودی خدا دور می زند این فقره از خطبه آن حضرت است که می فرماید:

« و کل سمیع غیره یصم عن لطیف الاصوات ... ! »

چه روشن است که بنای این جمله و ما بعدش بر محدودیت مخلوقات و نامحدودی خدا است و چون خطبه از اول تا آخر به یک سیاق ایراد شده از این رو می توان گفت تمامی خطبه بر محدودیت مخلوقات و نامحدودی خالق دور می زند .

و اما جمله:

« و کل مسمی بالوحده غیره قلیل ! »

که غرض ما هم از نقل خطبه همین جمله اش بود ، خود روشن است که بنای آن بر محدودیت مخلوقات است ، زیرا چیزی که اسم واحد بر او اطلاق می شود لازمه عددی بودن وحدتش که نتیجه محدودیت او است این است که مسمایش قابل قسمت و تکثر باشد ، معلوم است که هر چه این تکثر و قابلیت انقسام بیشتر باشد وحدت واحد بالنسبه به کثرتی که بر او حادث شده بیشتر رو به قلت و ضعف می گذارد ، چون هر واحد عددی نسبت به کثرتی که در مقابل اوست قلیل است و آن واحد بی حد و نهایت است ، که فرض هیچگونه کثرتی در او راه ندارد ، چون هیچگونه تحدید و تمیزی بر او عارض نمی شود ، هیچ چیز از حقیقت او جدا و از معنای او دور نیست بلکه با انضمام آن کثیر و قوی و با جدائی از آن قلیل و ضعیف شود ، بلکه معنایش نحوه ای است که هر ثانی برایش فرض شود باز خود اوست .

و در نهج البلاغه یکی از خطبه های امام علیه السلام این است که فرمود:

« الحمد لله الدال علی وجوده بخلقه ... ! »

« حمد خدائی را که بوسیله خلقت دلالت کرد بر وجود خود و بوسیله حادث بودن مخلوقاتش بر ازلیت و قدم خود و بوسیله شباهت داشتن مخلوقاتش به یکدیگر بر بی شبیه بودن خود ، خدائی که دست مشاعر نمی توانند او را لمس کند و در چهار دیوار تصورات او احساسات خود محدودش نماید و حایلهای نمی توانند بین او و ماسوایش حایل شوند ، برای اینکه صانع از مصنوع جداست و حساب آنکسی که چیزی را تحدید می کند از حساب محدودش جداست ، همچنین حساب رب از مربوط ، خدای احدی که برگشت احدیتش به عدد نیست ، خالق که در خلقتش حاجت به جنب و جوشی نداشته و کارش چون کارهای ما خسته کننده و تعجب آور نیست ، شنوایی که شنوائیش طوری نیست که حاجت به ادوات یعنی به دستگاه سامعه داشته باشد ، بینائی که بینائیش نحوه ای نیست که مانند بینائی ما به گرداندن حذقه و شعاع آن محتاج باشد ، خدائی که نزد تمامی اشیا حاضر هست ، لیکن نه بطور تماس و مجاورت و از همه آنها جداست لیکن نه بطوری که مسافتی فاصله باشد ، خدائی که بر همه آشکار است لیکن نه بدیدن و از همه پنهان است ولی نه از جهت لطافت ، خدائی که جدائیش از اشیا به قهر و قدرت بر آنها است و جدائی اشیا از او به خضوع برای او و رجوع بسوی اوست ، خدائی که اگر کسی توصیفش کند در حقیقت تحدیدش کرده و کسی که تحدیدش کند در حقیقت در شمارش در آورده و کسی که در شمار در آوردش در حقیقت ازلیت او را باطل کرده است!»

مؤلف : بنای صدر کلام امام علیه السلام بر این است که جمیع معانی و صفاتی که در ممکنات دیده و یافت می شوند اموری هستند محدود ، که جز به اینکه کسی آنها را تحدید کرده و صانعی بوجودشان آورده و پروردگاری پرورش و تربیتشان داده ، فرض ندارد، آن کس خدای سبحان است ، چون حد از ناحیه او و مخلوقی است از مخلوقات او پس در ذات او راه نمی یابد .

پس ، ساحت کبریایش از هر گونه حدی مبراست و چون چنین است صفاتی هم که برای او است و به آنها توصیف می شود غیر محدود است .

گر چه الفاظ ما آدمیان و معانی قاصر است از اینکه آن صفات را با حفظ نام محدودیش افاده کند ، پس صحیح است گفته شود که خدای تعالی واحد است لیکن نه به وحدت عددی تا سر از محدودیت در نیآورد ، همینطور خلقت او و شنوائیش و دیدن و حضور و سایر صفاتش از سنخ صفات ما نیست .

و بر این متفرع می شود اینکه بینونت و جدائی او از خلقتش به انفصال نیست ، یعنی مسافتی بین او و خلقتش فاصله نمی شود ، او بزرگتر از آنست که اتصال و انفصال و حلول و انعزال در ساحتش راه یابد ، بلکه به این معنا است که او بر همه خلقتش قاهر

قادر است و خلقش همه در برابرش خاضع اند و بازگشت همه آنها بسوی او است .

و نیز امام علیه السلام متفرع کرده است بر اثبات وحدت عددی ، مساله ابطال ازلیت را و فرموده : هر کس خدای را توصیف کند، ازلیتش را باطل کرده است.

و این تفریع سرّش این است که خدای تعالی از جمیع جهات نامتناهی و نامحدود است ، نه تنها از یک جهت و دو جهت ، چیزی که هست نامحدودیش از جهت اینکه کسی و چیزی قبل از او فرض ندارد ، ازلیت او چنان که نامحدودیش از جهت اینکه چیزی پس از او نخواهد بود ابدیت اوست و لحاظ نامحدودیش از دو طرف و مسبوق و ملحق نبودنش، دوام اوست .

و اما اینکه از کلمات بعضی از اهل بحث استفاده می شود که خواسته اند بگویند معنای ازلیت سبقت و تقدم او است بر مخلوقات خود در زمانهای غیر متناهی که در آن زمانها خبری از مخلوقات نبوده ، اشتباهی است رسوا و خطائی است بس بزرگ ، زمان که عبارتست از مقدار حرکت متحرکات کجا؟ و شرکتش در ازلیت خدای تعالی کجا؟!

و باز در نهج البلاغه امام امیر المؤمنین علیه السلام در یکی از خطبه هایش فرموده:

« الحمد لله خالق العباد و ساطح المهاد و مسیل الوهاد و مخصب النجاد، لیس لاولیته ابتداء و لا لازلیته انقضاء، هو الاول لم یزل، و الباقی بلا اجل...! »

« حمد خدائی را سزااست که آفریننده بندگان و گستراننده گهواره زمین است ، خدائی که آبهای باران را در زمین های پست روان ساخته و با آن زمین های بلند را به انواع گیاهان سرسبز و خرم گردانیده ، پروردگاری که برای اول بودنش آغازی و برای همیشگی اش انجامی نیست ، اولی است که زوال ندارد ، آخری است که برای بقایش اجلی که سر آید نیست ، پیشانی ها در برابر عظمتش به خاک افتاده و لبها به وحدانیتش اعتراف کرده است ، خدائی که اشیا را در هنگام خلقت محدود آفرید ، تا به این وسیله مخلوقات را از خود متمایز و جدا سازد ، خدائی که اوهام نمی توانند او را در چهار دیوار تصورات به حدود و حرکات خود محصور و به داشتن جوارح و اعضا ممثلش سازند ، خدائی که در باره آغازش نمی توان گفت: متی؟ (در چه زمانی بوده؟) و در باره تعیین نهایت و انجامش نمی شود گفت: حتی؟ (تا چه زمانی خواهد بود؟) خدائی که ظاهر است ولی نمی توان پرسید ظهورش از چیست؟ باطن است لیکن نمی توان سؤال کرد که باطن و نهان در چیست؟ خدائی که جسم نیست تا فانی شود ، در پرده نیست تا چیزی بر او احاطه داشته باشد ، نزدیکیش به اشیا به چسبیدن و دوریش از آنها به جدائی نیست ، خدائی که از بندگانش نگاههای تند و زیر چشمی و تکرار کلمات و گام بلند کردن و نهادن در شبهای تاریک پنهان نیست، نه در



شبهای تار و دیجور و نه در شبهایی که ماه منیر بر آن سایه می افکند و در دنبال طلوع و غروب آن آفتاب درخشان طلوع و غروب می کند و در نتیجه آمد و رفت آن دو ، روزگار به گردش در می آید ، روزگاری که عبارتست از شبی آینده و روزی گذشته . و کوتاه سخن ، خدایی که روز و شب و آشکار و نهان نسبت به علم او یکسانند و چیزی بر او پوشیده نیست ، خدایی که پیش از هر نهایت و مدتی و قبل از هر شمارش و تعدادی بوده است ، منزه است از این نسبت هایی که اندازه گیران به او می دهند و او را در صفات خود شریک می سازند و اندازه ها و اطراف و جوانب و احتیاج به مسکن و جای گیری در مکان را برای او نیز قائل می شوند ، بنا بر این ، حد و نهایت ، لباسی است که بر اندام مخلوقات بریده شده و به ما سوی الله نسبت داده می شود نه به پروردگار ، خدایی که موجودات را از مفردات و ریشه ها و عناصر اولیه ازلیه و ابدیه نیافرید ، بلکه هر چه آفریده خودش را و عناصر اولیه اش را محدود آفریده و هر چه را که صورت هستی داده نیکو صورتگریش کرده است !»

و نیز در نهج البلاغه در خطبه ای می فرماید:

« ما وحده من کیفه و لا حقیقه اصاب من مثله...! »

« کسی که برایش کیفیت و چگونگی قرار دهد یکتایش ندانسته ، کسی که برایش نظیری قائل باشد به حقیقتش نرسیده ، کسی که او را تشبیه کند در حقیقت بسوی او توجه نکرده و کسی که به اشارات حسی و یا عقلانی بسویش اشاره کند او را قصد نکرده .

آنچه به ذات خود شناخته شود مخلوق است و هر چیزی که قائم به غیر است معلول است ، خدای تعالی فاعل است لیکن نه چون فاعلیت ما که بوسیله تحریک ابزار و آلات و اعضا و جوارح باشد ، تعیین کننده اندازه هر چیزی است ، اما نه چون ما که اندازه گیریش به جولان دادن فکر باشد ، بی نیاز است ، ولی نه چون ما که بی نیازیش را از راه استفاده از دیگران کسب کرده باشد ، خدای تعالی مانند ممکنات زمان همگام وجودش نیست و از یاری ادوات و آلات بی نیاز است ، هستی او از زمانها ، وجودش از عدم ، ازلیتش از ابتداء پیشی گرفته است ، از اینکه در ما حواس و آلات دراکه آفریده بدست می آید که او خود آلت دراکه ندارد و از اینکه بین موجودات تضاد و ناسازگاری برقرار نموده ، استفاده می شود که برای او ضدی نیست ، از اینکه بین اشیا مقارنت برقرار نموده بدست می آید که خود برایش قرینی نیست ، آری نور و ظلمت و آشکاری و نهانی و خشکی و تری و گرمی و سردی را ضد یکدیگر قرار داده و بین موجودات ناسازگار ، ائتلاف و بین امور متباین و دور از هم مقارنت و نزدیکی برقرار کرد ، آنهایی را که با هم سازگار و بهم نزدیکند از هم جدا ساخت ، به هیچ حدی محدود و به هیچ حسابی شمرده نمی شود ، چون مقیاسها هر چه باشند

خود را محدود می کنند و بسوی موجوداتی نظیر خود ممکن و محتاج اشاره کرده آنها را اندازه می گیرند و ممکن حادث ، چگونه می تواند مقیاس اندازه گیری واجب الوجود شود ، بکار رفتن کلمه « منذ- از وقتی که،» در ممکنات خود شاهد حدوث آنها است و استعمال کلمه « قد- که در ماضی معنا را بحال نزدیک نموده و در مضارع کمی معنا را می رساند،» در آنها گواه ازلی نبودن آنها و استعمال کلمه « لولا- که برای ربط امتناع جمله ثانیه است به جمله اولی،» در آنها ، خود دلیل بر دوری ممکنات است از کمال ، بوسیله خلقت همین اشیاء است که آفریننده آنها برای خردها آشکارا شد ، به همین وسیله بود که از دیده شدن و گنجیدن در چشمها امتناع کرد ، حرکت و سکون در باره او جریان ندارد ، چگونه جریان داشته باشد و در او راه یابد چیزی که او خود آنرا بجریان انداخته ؟ چگونه به او برمی گردد ، چیزی که او خود پدیدش آورده ؟ و چگونه حادث می شود در او ، چیزی که او خود ، حادثش کرده ؟ زیرا اگر این فرضها در او راه یابد او نیز موجودی تغییر پذیر خواهد بود و کنهش دارای جزء خواهد بود و دیگر چنین موجودی ازلی نخواهد بود ، موجودی خواهد بود دارای جلو و عقب و پشت و روی ، وقتی این نواقص در او وجود داشت فرض استکمال هم در او راه می یابد ، این وقت است که دیگر صانع و خالق و علت نخواهد بود ، چون تمامی نشانه های مخلوق و معلول در او دیده می شود ، لذا با اینکه همه عالم باید دلیل بر هستی او باشند او خود مانند سایر ممکنات دلیلی می شود بر هستی صانعی ، خلاصه ، واجب الوجودی که مدلول علیه است یعنی همه عالم دلیل بر هستی اویند ، خود دلیل بر واجب دیگری می شود!»

مؤلف : سیاق صدر کلام امام علیه السلام در بیان این معنا است که محدودیت نسبت به ذات مقدس خدای تعالی ممتنع و از آن ذات مقدس گذشته لازمه جمیع موجودات است ، توضیح مختصری از این معنا در سابق گذشت و از اینکه فرمود: «لا یشمل بحد و لا یحسب بعد،» بمنزله نتیجه است برای بیان قبلیش .

و جمله: «و انما تحد الادوات انفسها و تشیر الاله الی نظائرها،» به منزله بیان دیگری است برای نتیجه مزبور ، یعنی جمله «لا یشمل بحد،» چه از سیاق بیان سابق برمی آید که نامحدودی خدای تعالی را از این راه بیان می کند که حدود مستقره در مخلوقات ، خود مخلوق و مجعول برای او و در رتبه متاخر از اویند ، همان تاخری که فعل از فاعل و معلول از علت دارد ، با این حال ممکن نیست ذاتی که جاعل حدود است ، خود مقید و محدود به آن شود ، زیرا روزگاری ( تعبیر به روزگار از ناچاری است!) بود که جاعل بود و این حدود را جعل فرموده بود و از آنها اثری نبود ، این طریقه بیان قبلی بود .

و اما بیانی که در جمله «انما تحد...» است بیانی است که سیاقش سیاق دیگری و آن نتیجه را از راه دیگری بدست می دهد و آن اینست که اندازه گیری و تحدیداتی که بوسیله این ادوات و مقیاسها انجام گرفته می شود در محدودهایی است که از سنخ مقیاسها باشند و بین آنها و مقیاسها سنخیت نوعیه برقرار باشد، مثلا گرم که واحد وزن است مقیاسی است که با آن سنگینی ها را می توان سنجید، لیکن از عهده سنجش رنگها و صوتها بر نمی آید، چون بین آن و رنگ و بین آن و صوت سنخیت نیست، برای رنگ و صوت مقیاس دیگری است از جنس خود آنها، همچنین بوسیله زمان - که عبارتست از مقدار حرکت - حرکات اندازه گیری می شود، همچنین وزن اجتماعی یک فرد انسان، که آنرا نیز از روی وزنه های متوسط اجتماع یعنی اشخاص متوسط الحال سنجیده و بدست می آورند، نه با مقیاس دیگر!

و کوتاه سخن، هر یک از این مقیاسها حدودی را که برای محدود خود معین می کنند از جنس خود آن مقیاسهایند، وقتی این مطلب روشن شد، می گوئیم: تمامی ماسوی الله و صفاتی که در آنهاست اگر چه هم زیاد خیره کننده باشد باز محدود به حد معین و آمد و نهایت معینی هستند.

بنا بر این چگونه ممکن است معنایی را که در این محدوداتست بر ذات ازلی و ابدی و غیر متناهی پروردگار حمل شود؟! این است مراد امام علیه السلام از بیان دوم، لذا در دنباله آن فرموده: «منعتها منذ القدمیه ... یعنی صدق کلمه منذ و کلمه قد که دلالت بر حدوث زمانی دارند بر اشیا مانع شده اند از اینکه اشیا بوصف قدیمیت متصف شوند»، و همچنین صدق کلمه «لولا» در اشیا که خود دلالت بر نقص و اقتران مانع دارد، باعث شده است که کامل از هر جهت نبوده باشند.

«بها تجلی صانعها العقول و بها امتنع عن نظر العیون!» معنایش این است که اشیا از این نظر که آیات خدای تعالی هستند و آیت نشان صاحب آن است، لذا به محض دیدنش، صاحب آیت (خالق آن) بنظر می رسد مانند آئینه، بدین جهت خدا بوسیله آن برای عقول متجلی می شود، او به همان جهت از دیده شدنش بوسیله چشم ممتنع می گردد، چون جز از طریق تجلی نامبرده راه دیگری برای دیدن او نیست، راهش همان آیات او است و این آیات از آنجا که محدودند نشان نمی دهند مگر محدودی مثل خود را نه پروردگاری را که محیط بر هر چیز است و این معنا بعینه همان مانعی است که نمی گذارد چشمها او را ببینند، چون چشمها آلتی هستند مرکب و ساخته شده از حدود و جز در محدود کار نمی کند و ساحت خدا هم منزله است از حدود. اینکه فرمود: «لا یجری علیه السکون و الحرکه ...!» بمنزله اعاده اول کلام و ادای آن بعبارت دیگر است

که در این عبارت اخیری بیان می کند که افعال و حوادثی که منتهی به حرکت و سکون است در خدا جریان ندارد و به او بر نمی گردد و حادث نمی شود، زیرا اینها آثار اویند که بر غیر او مترتب می شوند.

معنای تاثیر مؤثر توجه دادن اثر آن مؤثر (که متفرع بر او است)، بر غیر او است، و بنا بر این دیگر معنا ندارد که چیزی در خودش اثر بگذارد، مگر با نوعی تجزیه و ترکیب که عارض بر ذات شود، همچنان که انسان مثلا خودش امور بدن خود را اداره می کند و با دست خود بر سر خود می زند و با طبیب خودش و با علم خودش مرض خود را بهبودی می دهد، ولی همه اینها بواسطه اختلاف در اجزا یا حیثیت ها است و گرنه محال است مؤثری در خودش اثر کند، هرگز قوه باصره مثلا خودش را نمی بیند، آتش خودش را نمی سوزاند، همچنین هیچ فاعلی با فعل خود در دیگری عمل نمی کند مگر با ترکیب و تجزیه چنانکه گفتیم، و این است معنای جمله «اذا لتفاوت ذاته و لتجزی ء کنهه و لامتنع من الازل معناه ...!»

و اینکه فرمود: «اذا لقامت آیه المصنوع فیه و لتحول دلیلا بعد ان کان مدلولا علیه!» معنایش این است که اگر این تصورات در ساختش راه یابد و در حقیقت صادق آید، لازمه اش این خواهد بود که از ناحیه داشتن این حدود و اندازه ها، نواقصی در او راه پیدا کند، با اینکه نقص از علامتهای مخلوق بودن و از نشانه های امکان است و نیز لازمه اش این است که با او چیزهایی باشد که دلالت بر مخلوق بودنش کند و ذاتش مانند سایر مخلوقات دلیل بر هستی موجود دیگری باشد، که او ازلی و کامل الوجود و غیر محدود الذات و معبود و منزله از هر نقص مفروضی بوده باشد، موجودی که دست هیچیک از حدود و اندازه ها به مقام بلند و ارجمندش نرسد، در اینجا باید دانست، این معنایی که از جمله «و لتحول دلیلا بعد ان کان مدلولا علیه»، استفاده می شود که دلالت از شئون مصنوع و کار ممکن است نه واجب، منافات ندارد با معنایی که از سایر کلمات امام امیر المؤمنین علیه السلام و سایر ائمه اهل بیت علیهم السلام استفاده می شود که خدای تعالی معلوم است بالذات و غیر او همه معلومند بوسیله او، او خود دلالت دارد بر ذات خود و هم اوست که دلیل است بر مخلوقاتش - برای اینکه آن علم غیر این علم و آن دلالت غیر این دلالت است!

(۱)

### توحید در روایتی مشهور از علی «ع»

در کتاب توحید به سند خود از امام ابی عبد الله علیه السلام نقل می کند که

فرمود: روزی در بینی که امیر المؤمنین علیه السلام بر فراز منبر کوفه مشغول خطبه بود ناگهان مردی که او را ذعلب می گفتند و مردی زبان آور و دارای بیانی بلیغ و دلی شجاع بوده برخاست و عرض کرد:

- یا امیر المؤمنین! آیا تو پروردگار خود را دیده ای؟ فرمود:

- وای بر تو ذعلب من خدای نادیده را نمی پرستم .

عرض کرد:

- یا امیر المؤمنین! چطور او را دیده ای؟ فرمود:

- ای ذعلب او را چشم ها به مشاهده بصری خود نمی بیند ، بلکه دیدن او کار دل‌هایی است که دارای حقیقت ایمانند ، وای بر تو ای ذعلب ، اوست که هر لطیفی را لطافت بخشیده ، با این حال چگونه خود به لطافت توصیف می شود؟ اوست که هر عظیمی را عظمت داده ، پس خود به آن وصف توصیف نمی شود ، اوست که به هر کبیری کبریائی ارزانی داشته و خود به آن ستایش نمی شود ، هر جلیلی را او جلالت قدر داده ، پس خود به جلالت وصف نمی شود ، او قبل از هر چیزی بوده ، پس گفته نمی شود چیزی قبل از او بوده ، او بعد از هر چیزی است ، پس گفته نمی شود برایش بعدی است ، موجودات را به مشیت خود ایجاد کرد نه چون ما به همت! دراک است، اما نه چون ما بوسیله و حيله ، او در اشیا هست ، اما نه به آمیخته شدن و جدا بودن ، ظاهر است اما نه به معنای مباشرت! تجلی کرد ، نه چون ما به اینکه خود را در معرض دیدن قرار دهد ، جداست نه به اینکه مسافتی فاصله شود ، قریب است نه به اینکه نزدیک آید ، لطیف است نه به اینکه جسمیت داشته باشد ، موجود است نه به اینکه از عدم بوجود آمده باشد ، فاعل است نه به اینکه ابزار را بکار انداخته و حرکت درآورد ، اندازه گیر است نه با حرکت و دست و پا کردن ، مرید است نه چون ما به همت ، شنوا است نه با آلت ، بینا است نه با اسباب ، ظرف مکان او را در خود نمی گنجاند ، ظرف زمان او را چون ما مصاحبت نمی کند ، صفات او را محدود نمی سازد ، خواب بر او مستولی نمی شود ، هستی او از ظرف زمان ، وجودش از عدم ، ازلیتش از ابتدا پیشی گرفته است! از اینکه در ما مشاعر و آلت دراکه قرار داد ، معلوم کرد که خود آلت دراکه ندارد ، از اینکه برای موجودات جوهری قرار داد بدست آمد که خود جوهر ندارد ، از اینکه بین موجودات تضاد و ناسازگاری برقرار ساخت معلوم شد که خود ضد و شریکی ندارد ، از اینکه اشیا را قرین هم کرد معلوم شد که خود قرین ندارد ، خدایی است که بین نور و ظلمت و تری و خشکی و گرمی و سردی ضدیت قرار داد ، همه ناسازگارها را مؤتلف کرد و سازگارها را از هم جدا نمود و با همین جمع و تفریق ها فهمانید معرفی و مؤلفی در میان هست و

این همان مطلبی است که آیه شریفه: «و من کل شیء جعلنا زوجین لعلکم تذکرون - ما از هر چیزی جفت آفریدیم تا بلکه شما متذکر شوید!» (ذاریات/۴۹) آن را افاده می کند، آری با همین تفریق و تالیف، قبل و بعد را از هم جدا نمود، تا بدانند برای او قبل و بعدی نیست و با ایجاد غرایز فهمانید که برای خود که غریزه آفرین است غریزه ای نیست، با زمانی کردن اشیا خبر داد به اینکه خود، که وقت آفرین است، موقت نیست، اشیا را از یکدیگر محجوب و پوشیده داشت تا بدانند که جز مخلوقات چیزی بین او و خلقتش حجاب و پرده نیست، پروردگار بود در حالی که پرورش پذیری نبود، معبود بود، روزگاری که از پرستش کننده اثری نبود، عالم بود در ایامی که معلومی نبود، سمیع بود در حالی که مسموعی نبود، آنگاه امیر المؤمنین علیه السلام این بیت را انشاء فرمود:

«و لم یزل سیدی بالحمد معروف و لم یزل سیدی بالجود موصوفا!»

«و کان اذ لیس نور یستضاء به و لا ظلام علی الافاق معلوفا!»

«فربنا بخلاف الخلق کلهم و کل ما کان فی الاوهام موصوفا!»

«مولای من همیشه به حمد معروف و به جود و بخشش موصوف بوده!»

«و قبل از اینکه نوری بوجود آورد که با آن روشن شوند و یا ظلمتی پدید آورد که جهان را بپوشاند خود وجود داشت!»

«پس پروردگار ما حسابش از حساب جمیع آفریدگان و جمیع آنچه در وهم ها بگنجد جداست!»

مؤلف: سیاق کلام امام علیه السلام همانطور که می بینید در مقام بیان معنای احدیت ذات خدا است، در جمیع آنچه از صفات بر او صادق و به او راجع است و بیان اینکه خدای تعالی ذاتش غیر متناهی و غیر محدود است و سزاوار نیست کسی ذات مقدسش را با ذات دیگری مقابل کرده و به آن قیاس نماید چه این قیاس صورت نمی گیرد مگر اینکه بر خدا مسلط شده و با همین اندازه گیری بر او قاهر گردد، حال آنکه او بر هر ذاتی که با آن مقایسه شود قاهر است، آری او محیط است به هر چیز و مهیمن است بر هر امر و صفت دیگری که جدا و ممتاز از ذاتش باشد به ذاتش افزوده و ملحق نمی شود، چه لازمه ملحق شدنش، بطلان ازلیت و نامحدودی اوست و نیز در مقام بیان این معنا است که صفات کمالیه خدای تعالی محدود به حدی که کمالات دیگر را در خود راه ندهد و یا کمالات زاید از آن حد در آن نگنجد نیست، علم او و قدرتش مانند علم و قدرت ما نیست، چون مفهوم علم در ما غیر قدرت، مفهوم قدرت غیر مفهوم علم است، همچنین مصداق علم غیر مصداق قدرت است.

در حالی که در خدای تعالی چنین نیست، تمامی صفات کمالیه اش همه عین همنند، همچنین یک اسم از اسمای حسنائش عین همه آن اسما است، بلکه در آن

ساحت مقدس مطلب از این لطیف تر و باریک تر است ، چون در عقل ما این مفاهیم یعنی مفهوم علم ، قدرت ، جود و سایر صفات کمالیه به منزله معیار و میزانهایی هستند که عقل بوسیله آنها وجودهای خارجی و واقعیات را می سنجد ، پس در حقیقت این مفاهیم ظرفیت های محدودی هستند که اگر هزاران هزار آنها به هم ضمیمه شوند باز زاید بر مقدار ظرفیت و حد خود نمی گنجانند ، با این حال اگر ما امر غیر محدودی را فرض کنیم و بخواهیم آنرا با این مقیاسهای محدود بسنجیم معلوم است که موفق نخواهیم شد و از آن امر نامحدودی زیاده از مقدار ظرفیت مفاهیمی که در دسترس ما است درک نخواهیم نمود ، معلوم است که آنچه را هم که درک می کنیم او نیست ، بلکه غیر او است و حقیقتی دیگر است چون مفروض ما نامتناهی بود و آنچه درک کرده ایم متناهی است.

هر چه بیشتر هم در راه نیل به آن حقیقت سعی کنیم او از درک ما دورتر و دسترسی ما به نیل او کمتر می شود .

مثلا- مفهوم علم معنائی است که آن را از یکی از حالات انسانی که موجودی است خارجی انتزاع کرده و آنرا برای هر کسی که دارای آن باشد یکی از کمالات شمرده ایم و این مفهوم دارای حدی است که نمی گذارد شامل قدرت و حیات و امثال آن بشود .

با این حال اگر ما همین مفهوم محدود را بر خدای تعالی اطلاق کرده و سپس بمنظور رفع محدودیتش قیدی به او زده و بگوئیم : علمی نه چون سایر علوم ، درست است که مفهوم را از بعضی جهات مطلق کرده و از قید حدودی آزادش ساخته ایم ، لیکن این را چه کنیم که هنوز مفهوم است و از عالم مفهوم که عالم تصور است پا فراتر نگذاشته و شامل مفاهیم دیگر نمی شود ؟ چون گفتیم که برای هر مفهوم ماورایی است که شامل آن نمی شود و روشن است که هر چه هم مفهوم روی مفهوم بچنین باز خاصیت مفهوم بودن را از بین نبرده ایم ، همین معنا است که هر انسان عاقلی را متحیر و سرگردان می سازد که با این قضاوت هایی که فطرت و عقل سلیمش در باره خدا می کند چگونه خدای خود را توصیف کند و با چه زبانی دم از او بزند ؟ این تحیر و سرگردانی از جمله « لا- تحده الصفات » و از جمله ای که در خطبه قبلی اش بود ، یعنی جمله « و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه ! » و نیز از جمله دیگر همان خطبه یعنی جمله « الذی لیس لصفته حد محدود و لا نعت موجود ! » بخوبی استفاده می شود .

چون امام علیه السلام در عین اینکه صفت را با گفتن کلمه « لصفته » برای خدا اثبات می کند ، در عین حال ، آن را در کلمه « نفی الصفات » یا حد آنرا در « لا تحده الصفات » نفی می نماید ؟ با اینکه معلوم است که اثبات صفت منفک از حد نیست ، با این

حال نفی کردن حد در حقیقت نفی بعد از اثبات است و برگشتش به این است که اثبات چیزی از صفات کمالیه در باره خدای تعالی، سایر صفات کمالیه اش را نفی نمی کند.

پس صفات همه با هم متحدند و همه آنها با ذات متحد است و برایشان حدی هم نیست.

و در عین حال چیزهایی که در باره اش ثابت کرده ایم معنایش این نیست که در ساحت مقدسش چیز دیگری از کمالات زاید بر آنچه ما مفهوممان شده است نیست، نه، ممکن است چیزهایی باشد که ما نتوانیم آنها را حکایت کنیم، مفهومی که حاکی از آنها باشد در دست نداشته باشیم و دارای ادراکی که بتواند آن صفات کمالیه را درک کند نباشیم - دقت کنید!

و اگر مفاهیم در نزدیک شدن به ساحت مقدسش - به معنایی که گذشت - ساقط و بی اعتبار نمی شد ممکن بود عقل همان مقداری که از مفاهیم عامه و مبهمه در دست دارد به همان مقدار به خدای تعالی احاطه پیدا کند و بگوید مثلاً خدای تعالی ذاتی است نه چون سایر ذوات، دارای علمی است نه چون سایر علوم، دارای قدرتی است نه چون قدرت دیگران، دارای حیات است نه مانند سایر اقسام حیات، چون با چنین توصیفی ممکن است عقل، تمامی اوصافش را بشمارد و به همه بطور اجمال احاطه پیدا کند، لیکن این احاطه و لو اجمالی، آیا صحیح است؟ و آیا احاطه ای که ممتنع است احاطه تفصیلی است؟

و اما اینکه آیا احاطه اجمالی ممکن است، سؤالی است که جوابش را می توان از آیه «و لا یحیطون به علماً!» (۱۱۰/طه) و آیه «الا انه بکل شیء محیط!» (۵۴/فصلت) استفاده نمود، چه از این دو آیه استفاده می شود که هیچ چیزی و به هیچ نحوی از انحاء نه اجمالی و نه تفصیلی به او احاطه نمی یابد و ذات مقدس او اجمال و تفصیل نمی پذیرد، تا بتوان گفت: احاطه اجمالی حکمی دارد (ممکن است!) و احاطه تفصیلی حکم دیگری (محال است!) دقت کنید!

(۱)

### روایتی دیگر در توحید از علی «ع»

در احتجاج از امام امیر المؤمنین علیه السلام نقل می کند که در خطبه ای فرمود:

«دلیل آياته و وجوده اثباته و معرفته توحیده...!»

«دلیل او آیات و آثار صنع او است، وجود او اثبات او است، معرفتش توحید اوست، توحیدش تمیز دادن اوست از خلق او، و حکم تمیز، جدایی صفت است، نه جدایی به



معنای کناره جویی، آری پروردگاری است آفریننده که مربوب و مخلوق کسی نیست، به هر صورتی که تصور شود خود بر خلاف آن صورت است - آنگاه فرمود - کسی که ذاتش شناخته شود اله نیست، اله پروردگار متعال است که بدلالیت و راهنمایی خودش شناخته شده است، چون او ادله ای را که بوجود او دلالت دارند دلیل کرده، خلاصه دلالت دلیل هم از ناحیه خود اوست و معرفت را او طوری بوجود آورده که بتواند فی الجمله به خود او متعلق شود!»

مؤلف: تأمل در آنچه گذشت این معنا را روشن می کند که سوق خطبه فوق برای بیان این جهت است که وحدت باری تعالی وحدت غیر عددی است، چون به این معنا صراحت دارد که معرفت خدای تعالی عین توحید او است، یعنی اثبات وجودش عین اثبات وحدت اوست، اگر مراد از این وحدت، وحدت عددی بود مسلماً غیر ذات بود و اثبات او نیز غیر اثبات ذات بود، در نتیجه ذات به خودی خود کافی برای وحدت نبود، مگر اینکه سببی از خارج ذات تقاضای آنرا می داشت.

این بیان بلیغ ترین بیان و عجیب ترین منطقی است که در باب توحید وارد شده و شرح و بسط آن محتاج به مجال وسیع تری است، که متأسفانه طریقه بحث ما در این کتاب اجازه تشریح بیشتر آنرا بما نمی دهد، و از جمله لطیف ترین مطالبی که در این خطبه است این جمله است که می فرماید: «وجوده اثباته!» و مرادش این است که برهان بر اثبات باری تعالی همان وجود خارجی او است، یعنی چیدن برهان کار ذهن است و او در ذهن و عقل نمی گنجد.

و اما اینکه امام فرمود: «ما تصور فهو بخلافه!» مقصود این نیست که بفرماید خدای تعالی صورت ذهنیه نیست، چه این حرف اختصاص به خدای تعالی ندارد، بلکه هیچ چیزی عین صورت ذهنیه خودش نیست، بلکه مراد این است که غیر خدای تعالی صورت ذهنیهش مطابق با خارج اوست، بخلاف خدای تعالی که تصوراتی که از او در ذهن وارد می شود هر چه باشد مخالف با خارج و واقع اوست و آن صورت، صورت او نیست چون ذهن نمی تواند به او احاطه یابد، تا از او عکس برداری کند، این را هم نباید از نظر دور داشت که ساحت مقدس او حتی از این حرفی هم که زده شده (او بر خلاف هر تصویری است!) منزّه است.

و نیز از جمله آن مطالب لطیف این قول است که می فرماید: «لیس باله من عرف بنفسه!» این جمله در مقام بیان این جهت است که خدای تعالی بزرگ تر از آن است که بتوان او را شناخت و اجل از آن است که مقهور فهم و ادراکش قرار داد، به این بیان که هر کسی که معرفت ما به خود او تعلق بگیرد معلوم می شود که او غیر ما و غیر معرفت ما

است .

از جهت اینکه جدای از ما و معرفت ما است ، معرفت ما به او متعلق می شود و چون خدای تعالی محیط به ما و معرفت ما و قیّم بر این معنا است ، پس چیزی که ما و معرفت ما را از دایره سلطنت و احاطه او بیرون برده و ما را از محاط بودن برای او نگهدارد ، نیست ، تا به آن وسیله خود را از تحت احاطه او کنار کشیده و آنگاه او را متعلق معرفت و درک خود قرار دهیم ، و امام علیه السلام این معنا را با این جمله از گفتار خود که می فرماید:

« هو الدال بالدلیل علیه و المؤدی بالمعرفه الیه! »

بیان می کند و معنایش این است که خدای تعالی خود دلیل بر وجود خویش است حتی دلیل را هم او راهنمایی کرده که چگونه دلالت کند و اوست که معرفت انسان را چنان می کند که بنحو مخصوصی بسوی او معطوف شود و آدمی را به او آشنا سازد ، چون اوست که بر هر چیزی احاطه و سلطنت دارد ، با این حال چگونه ممکن است کسی به ذات او راه یابد تا او را محاط خود قرار دهد ، با اینکه او بر آنکس و راه یابی او محیط است ؟

(۱)

**بحث تاریخی در توحید**

**بحثی تاریخی در موضوع توحید**

باید دانست این مساله که برای عالم صانعی است و اینکه این صانع یگانه است ، از قدیم ترین مسائلی است که در بین متفکرین در اینگونه مسائل دایر و رایج بوده و فطرتشان آنان را به این حقیقت رهنمائی نموده است ، حتی آیین بت پرستی هم که بنایش بر شرک است اگر حقیقت معنایش مورد دقت قرار گیرد معلوم خواهد شد که این آیین هم در آغاز پیدایشش بر اساس توحید صانع و اینکه بت ها شفیع در نزد خدایند بنا شده است، « ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى - ما عبادت نمی کنیم بت ها را مگر برای اینکه ما را به خدایمان قدمی نزدیک کنند!» (زمر/۳) گر چه این نیز بتدریج از مجرای اصلی خود منحرف شده و کار به جایی رسید که بت ها را نیز مستقل و اصیل در الوهیت پنداشتند .

و این انحراف از اینجا سرچشمه گرفت که گر چه فطرتی که آدمی را به توحید معبود دعوت می کند - همانطوری که بیانش با استفاده از آیات قرآن عزیز گذشت - دعوت می کند به خدایی که هم از جهت ذات و هم از جهت صفات یگانه است به یگانگی غیر محدودی در عظمت و کبریا ، الا اینکه الفت و انسی که انسان در زندگیش به واحدهای عددی دارد از یکطرف، ابتلاآت که ملین یعنی دینداران برای نفی تعدد خدایان و اثبات خدای واحد در برابر بت پرستان مجوس و دیگران داشتند از طرف دیگر، شبهه عددی بودن وحدت خدا را در دلها جای گیر و مسجل نموده ، در نتیجه حکمی که

فطرت انسان داشت به اینکه خداوند نامحدود است تقریباً از نظرها کنار رفته و مردم از حکم فطری خود غافل شدند .

لذا می بینید کلماتی که از قدمای فلاسفه و اهل بحث مصر ، یونان ، اسکندریه و فلاسفه بعدی نقل شده و در دست است بخوبی می رساند که مقصودشان از وحدت باری تعالی همان وحدت عددی است حتی شیخ الرئیس ابو علی سینا در کتاب شفای خود به این معنا تصریح نموده است و کلمات غیر او از حکمایی که بعد از او تا حدود سنه هزار هجری برخاسته اند و آثارشان در دست است، نیز به همین منوال است .

اما متکلمین : آنان نیز احتجاجاتشان بر توحید طوری است که با اینکه عموماً همان مطالب قرآن عزیز است مع ذلک از طرز استدلالشان بیش از وحدت عددی استفاده نمی شود ، این است آن معنائی که از کلمات دانشمندان و اهل بحث در این مساله بدست می آید .

بنا بر این بیانی که قرآن عزیز راجع به معنای توحید دارد اولین گامی است که در تعلیم و بدست دادن این حقیقت برداشته شده است و در حقیقت قرآن مبتکر در شناسائی این حقیقت است ، چیزی که هست کسانی که در این قرون متمادی در صدد تفسیر قرآن و بیان معارف و علوم آن بر آمده اند ، چه اصحاب و چه تابعین و چه مفسرین بعد از آنها ، عموماً بحث در باره این مطلب را مهمل گذاشته و متعرض این بحث شریف نشده اند ، این کتب تفسیر و جوامع حدیث است که همه در دسترس خواننده هست و اطمینان داریم که خواننده محترم نخواهد توانست اثری از این حقیقت را در آنها پیدا کند و نه به بیانی که این حقیقت را شرح دهد بر خواهد خورد و نه از طرز استدلالشان بویی از آن استشمام خواهد نمود .

آری ما تاکنون به بیانی که پرده از روی این حقیقت برداشته باشد بر نخورده ایم جز همین بیان شیوایی که تنها و تنها در کلمات امام علی بن ابیطالب علیه افضل الصلوات و السلام دیده می شود، آری تنها کلام آن جناب است که گشاینده این در و فاش کننده این راز نهفته است ، او است که با روشن ترین اسلوب و واضح ترین برهان آنرا تشریح و اثبات نموده است .

از کلمات آن جناب که بگذریم ، در کلمات فلاسفه اسلام که در قرون بعد از قرن دهم می زیسته اند نیز این حقیقت به چشم می خورد ، الا اینکه به اعتراف خود آنان سرچشمه کلماتشان همان کلمات امام امیر المؤمنین علیه السلام است .

این بود سرّ اینکه ما در بحث روایتی خود تنها اکتفا به نقل نمونه هائی از کلمات غرا و زیبایی آن جناب نموده و از نقل کلمات دیگران خود داری کردیم ، چه اسلوبی که

امام علیه السلام در این مساله و تشریح آن از احتجاج برهانی بکار برده ، اسلوبی است که در کلمات دیگران دیده نمی شود و به همین جهت از عنوان کردن بحثی فلسفی مستقل بمنظور بررسی و تحقیق در اطراف این مساله خودداری نموده و تنها به همان بحث روایتی اکتفا کردیم ، چون براهینی که فلاسفه برای بدست دادن این غرض چیده اند براهینی است که از همین مقدمات که در کلام امام است تشکیل یافته و زاید بر آن چیزی ندارد، چون همگی آنها یعنی کلمات امام علیه السلام و فلاسفه همه مبنی بر صرافت وجود پروردگار و احدی بودن آن ذات مقدس است ( جلت عظمته!)

المیزان ج : ۶ ص : ۱۵۳

**مفاهیم قرآنی در توحید**

**مفهوم اله واحد**

« وَ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ... ! »

« و معبود شما معبودی است یگانه جز او معبودی نیست او رحمان و رحیم است ! » (۱۶۳/بقره)

مفهوم وحدت از مفاهیم بدیهی است که در تصور آن هیچ حاجت به آن نیست که کسی آن را برایمان معنا کند و بفهماند که وحدت یعنی چه؟ چیزی که هست موارد استعمال آن مختلف است، چه بسا چیزی را بخاطر یکی از اوصافش واحد بدانند، مثلاً بگویند مردی واحد، عالمی واحد، شاعری واحد، که می فهماند صفت مردانگی و علم و شعر که در او است شرکت و کثرت نمی پذیرد و درست هم هست، چون مردی (مرد بودن) که در زید است قابل قسمت میان او و غیر او نیست، بخلاف مردی که در زید و عمرو است - که دو مردند - و دو مردی دارند و مفهوم مردی در بین آن دو تقسیم شده و کثرت پذیرفته است.

پس زید از این جهت - یعنی از جهت داشتن صفتی بنام مردی - موجودی است واحد که قابل کثرت نیست، هر چند که از جهت این صفت و صفات دیگرش مثلاً علمش و قدرتش و حیاتش و امثال آن واحد نباشد، بلکه کثرت داشته باشد.

#### فرق اجمالی بین کلمه «احد» و «واحد»

ولی این جریان در خدای سبحان وضع دیگری بخود می گیرد، می گوئیم خدا واحد است، بخاطر اینکه صفتی که در اوست - مثلاً الوهیتش - صفتی است که احدی با او در آن صفت شریک نیست و باز می گوئیم: خدا واحد است چون علم و قدرت و حیات

دارد و خلاصه بخاطر داشتن چند صفت وحدتش مبدل به کثرت نمی شود ، برای اینکه علم او چون علوم دیگران و قدرتش و حیاتش چون قدرت و حیات دیگران نیست ، علم و قدرت و حیات و سایر صفاتش او را متکثر نمی کند ، تکثری که در صفات او هست تنها تکثر مفهومی است و گر نه علم و قدرت و حیاتش یکی است ، آنهم ذات او است ، هیچیک از آنها غیر دیگری نیست ، بلکه او عالم است بقدرتش و قادر است بحیاتش ، وحی است به علمش ، بخلاف دیگران که اگر قادرند به قدرتشان قادرند و اگر عالم هستند ، به علمشان عالم هستند ، خلاصه صفاتشان هم مفهوما مختلف است و هم عینا .

و چه بسا می شود که چیزی از ناحیه ذاتش متصف به وحدت شود ، یعنی ذاتش ، ذاتی باشد که هیچ تکثری در آن نباشد و بالذات تجزیه را در ذاتش نپذیرد ، یعنی نه جزء جزء بشود ؟ و نه ذات و اسم و نه ذات و صفت و همچنین جزئی نداشته باشد ، اینگونه وحدت همانست که کلمه « احد » را در آن استعمال می کنند و می گویند خدای تعالی احدی الذات است و در این استعمال حتما باید به کلمه ذات و مثل آن اضافه شود مگر آنکه در سیاق نفی و یا نهی قرار گیرد که در آن صورت دیگر لازم نیست اضافه شود .

مثل اینکه بگوئیم: « احدی نزد من نیامد! » که در اینصورت اصل ذات را نفی کرده ایم ، یعنی فهمانده ایم: هیچکس نزد من نیامد ، نه واحد و نه کثیر برای اینکه وحدت ، در ذات اعتبار شده بود نه در وصفی از اوصاف ذات ، بله اگر وحدت در وصف اعتبار شود مثل اینکه بگوئیم: « یکنفر که دارای وصف وحدت است نزد من نیامد! » در اینصورت اگر دو نفر یا بیشتر نزد من آمده باشد ، دروغ نگفته ایم ، چون آنچه را نفی کردیم وصف یک نفری بود ، خواستیم بگوئیم یک مرد با قید یک نفری نزد من نیامد و این منافات ندارد با اینکه چند مرد نزد من آمده باشند ، این بطور اجمال فرق میان دو کلمه احد و واحد است.

و سخن کوتاه آنکه جمله: « الهکم اله واحد! » با همه کوتاهش می فهماند : که الوهیت مختص و منحصر به خدای تعالی است و وحدت او وحدتی مخصوص است ، وحدتی است که لایق ساحت قدس اوست ، چون کلمه وحدت بر حسب آنچه مخاطبین به خطاب « اله شما » از آن می فهمند ، بر بیش از وحدت عامه ای که قابل انطباق بر انواع مختلف است ، دلالت نمی کند و این قسم وحدت لایق به ساحت قدس ربوبی نیست.

به بیانی ساده تر این که چند قسم وحدت داریم:

۱- وحدت عددی که در مقابل عدد دو و سه و ... است.

۲- وحدت نوعی که می گوئیم: انسان ایرانی و هندی از نوع واحدند.

۳- وحدت جنسی که می گوئیم: انسان و حیوان از یک جنسند.

در چنین زمینه ای اگر قرآن کریم بفرماید: «معبود شما واحد است!» ذهن شنونده به آن وحدتی متوجه می شود که کلمه « واحد» در نظرش به آن معنا است ، به همین جهت اگر فرموده بود: «الله اله واحد - الله اله واحد است!» توحید را نمی رسانید، برای اینکه در نظر مشرکین هم الله اله واحد است، همچنانکه یک یک آلهه آنان اله واحدند، چون هیچ الهی دو اله نیست، هر یک برای خود و در مقابل خدا اله واحدند .

و همچنین اگر فرموده بود: «و الهکم واحد - اله شما واحد است!» باز آنطور که باید نص و صریح در توحید نبود، برای اینکه ممکن بود گمان شنونده متوجه وحدت نوعیه شود ، یعنی متوجه این شود که اله ها همه یکی هستند ، چون همه یک نوعند و نوعیت الوهیت در همه هست ، نظیر اینکه در تعداد انواع حیوانات می گوئیم اسب یک نوع و قاطر یک نوع و چه و چه یک نوع است ، با اینکه هر یک از نامبرده ها دارای هزاران فرد است .

لکن وقتی فرمود: «و الهکم اله واحد!» و معنای اله واحد را - که در مقابل دو اله و چند اله است - بر کلمه «الهکم» اثبات کرد ، آن وقت عبارت صریح در توحید می شود، یعنی الوهیت را منحصر در یکی از آلهه ای که مشرکین معتقد بودند کرده و آن الله تعالی است!

### لا اله الا هو!

این جمله نص و صراحت جمله قبلی را تاکید می کند و تمامی توهمها و تاویل هائی که ممکن است در باره عبارت قبلی به ذهن آید ، بر طرف می سازد .

و اما معنای مفردات این جمله:

کلمه: «لا» در این جمله نفی جنس می کند و لای نفی جنس اسم و خیر لازم دارد و چون مراد به «اله» هر چیزی است که واقعا و حقیقتا کلمه «اله» بر آن صادق باشد، به همین جهت صحیح است بگوئیم خبر «لا» که در جمله حذف شده که کلمه « موجود» و یا هر کلمه ای است که به عربی معنای «موجود» را بدهد، مانند «کائن» و امثال آن، و تقدیر جمله این است که: «لا اله بالحقیقه و الحق بموجود الا الله - یعنی اله حقیقی و معبودی به حق موجود نیست به غیر از الله!» و چون ضمیری که به لفظ جلاله «الله» بر می گردد همیشه در قرآن کریم ضمیر رفع است نه نصب یعنی هیچ نفرموده: «لا اله الا اياه!» از اینجا می فهمیم در کلمه «الا» الای استثناء نیست ، چون اگر استثناء بود ، باید می فرمود: «لا اله الا اياه!» نه «لا اله الا هو!» بلکه وصفی است به معنای کلمه



«غیر» و معنایش این است که هیچ اله به غیر الله موجود نیست .

پس تا اینجا این معنا روشن شد که جمله مورد بحث یعنی جمله: «لا اله الا هو...!» در سیاق نفی الوهیت غیر خداست ، یعنی نفی الوهیت آن آلهه موهومی که مشرکین خیال می کردند اله هستند ، نه سیاق نفی غیر خدا و اثبات وجود خدای سبحان که بسیاری از مفسرین پنداشته اند .

شاهدش هم این است که مقام ، مقامی است که تنها احتیاج دارد خدایان دیگر نفی شود ، تا در نتیجه الوهیت منحصر در یکی از خدایان مشرکین یعنی در الله تعالی گردد و هیچ احتیاجی به اثبات الوهیت خدا و بعد نفی الوهیت آلهه ندارد .

علاوه بر اینکه قرآن کریم اصل وجود خدای تعالی را بدیهی می داند یعنی عقل برای پذیرفتن وجود خدای تعالی احتیاجی به برهان نمی بیند و هر جا از خدا صحبت کرده ، عنایتش همه در این است که صفات او را از قبیل وحدت و یگانگی و خالق بودن و علم و قدرت و صفات دیگر او را اثبات کند .

### الرحمن الرحیم!

آوردن این دو اسم در اینجا معنای ربوبیت را تمام می کند ، می فهمانند که هر عطیه عمومی مظهر و مجلای رحمت رحمانیه خدا و هر عطیه خصوصی ، یعنی آنچه که در طریق هدایت و سعادت اخروی دخالت دارد ، مجلای رحمت رحیمیه او است!

(۱)

### انحصار عبادت در خدای تعالی

« بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ! »

« الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ! »

« الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ »

« مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ! »

« إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ...! »

« به نام خدائی که هم رحمتی عام دارد و هم رحمتی خاص به نیکان! »

« ستایش مر خدا را که مالک و مدبر همه عوالم است! »

« هم رحمتی عام دارد و هم رحمتی خاص به نیکان! »

« خدائی که مالکیت علی الاطلاقش در روز جزا برای همه مکشوف می شود! »

« تنها تو را می پرستیم و تنها از تو یاری می طلبیم...! » ( ۱ تا ۵ / فاتحه )

---

۱- المیزان ج : ۱ ص : ۵۹۲

برهانهای عقلی قائم است بر این که استقلال معلول در ذاتش و در تمامی شئونش همه بخاطر و بوسیله علت است و هر کمالی که دارد سایه ایست از هستی علتش، پس اگر برای حسن و جمال، حقیقتی در وجود باشد، کمال آن و استقلالش از آن خدای واجب الوجود متعالی است، برای این که اوست علتی که تمامی علل به او منتهی می شوند!

ثنا و حمد عبارت از این است که موجود با وجود خودش کمال موجود دیگری را نشان دهد، البته موجود دیگری که همان علت او است، چون تمامی کمالها از تمامی موجودات به خدای تعالی منتهی می شود، پس حقیقت هر ثناء و حمدی هم به او راجع می شود و به او منتهی می گردد، پس باید گفت: «الحمد لله رب العالمین!»

«ایاک نعبد و ایاک نستعین...!»

کلمه عبد به معنای انسان و یا هر دارای شعور دیگری است که ملک غیر باشد، البته اینکه گفتیم (یا هر دارای شعور) بخاطر اطلاق عبد به غیر انسان با تجرید به معنای کلمه است، که اگر معنای کلمه را تجرید کنیم و خصوصیات انسانی را از آن حذف کنیم، باقی می ماند (هر مملوکی که ملک غیر باشد)، که به این اعتبار تمامی موجودات با شعور عبد می شوند و به همین اعتبار خدای تعالی فرموده: «ان کل من فی السموات و الارض الا آتی الرحمن عبدا - هیچ کس در آسمانها و زمین نیست مگر آن که با عبودیت رحمان خواهند آمد!» (۹۳/مریم)

کلمه عبادت از کلمه «عبد» گرفته شده و علی القاعده باید همان معنا را افاده کند و لکن چه اشتقاقهای گوناگونی از آن شده و یا معانی گوناگونی بر حسب اختلاف موارد پیدا کرده و این که «جوهری» در کتاب صحاح خود گفته: اصل عبودیت به معنای خضوع است، معنای لغوی کلمه را بیان نکرده، بلکه لازمه معنی را معنای کلمه گرفته و گر نه خضوع همیشه با لام متعدی می شود و می گویند: «فلاّن خضع لفلاّن - فلاّنی برای فلاّن کس کرنش و خضوع کرد»، ولی کلمه عبادت بخودی خود متعدی می شود و می گوئیم: «ایاک نعبد - ترا می پرستیم!» از اینجا معلوم می شود که معنای کلمه عبادت خضوع نیست.

کوتاه سخن این که: عبادت و پرستش از آنجائی که عبارت است از نشان دادن مملوکیت خویش برای پروردگار، با استکبار نمی سازد، ولی با شرک می سازد، چون ممکن است دو نفر در مالکیت من و یا اطاعت من شریک باشند، لذا خدای تعالی از استکبار از عبادت نهی نکرده، ولی از شرک و ورزیدن به او نهی کرده، چون اولی ممکن نبوده، ولی دومی ممکن بوده است، لذا در باره استکبار به این عبارت فرموده: «ان الذین یتکبرون

عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین - آنهائی که از عبادت من سر می پیچند و تکبر می کنند، بزودی با خواری و ذلت داخل جهنم خواهند شد!» (۶۰/غافر) و در باره شرک فرموده: « و لا- یشرک بعباده ربه احدا - و احدی را شریک در عبادت پروردگارش نگیرد!» (۱۱۰/کهف) پس معلوم می شود شرک را امری ممکن دانسته، از آن نهی فرموده، چون اگر چیزی ممکن و مقدور نباشد، نهی از آن هم لغو و بیهوده است، بخلاف استکبار از عبودیت که با عبودیت جمع نمی شود!

عبودیت میان بندگان و موالی آنان تنها در برابر آن چیزی صحیح است که موالی از عبید خود مالکند، هر مولائی از عبد خود به آن مقدار اطاعت و انقیاد و بندگی استحقاق دارد، که از شئون بنده اش مالک است و اما آن شئونی را که از او مالک نیست و اصلاً قابلیت ملک ندارد، نمی تواند در برابر آنها از بنده خود مطالبه بندگی کند، مثلاً اگر بنده اش پسر زید است، نمی تواند از او بخواهد که پسر عمر و شود و یا اگر بلندقامت است، از او بخواهد که کوتاه شود، این گونه امور، متعلق عبادت و عبودیت قرار نمی گیرد.

این وضع عبودیت عبید در برابر موالی عرفی است و اما عبودیت بندگان نسبت به پروردگار متعال، وضع دیگری دارد، چون مالکیت خدا نسبت به بندگان وضع علیحده ای دارد، برای این که مولای عرفی یک چیز از بنده خود را مالک بود و صد چیز دیگرش را مالک نبود، ولی خدای تعالی مالکیتش نسبت به بندگان علی الاطلاق است و مشوب با مالکیت غیر نیست، بنده او در مملوکیت او تبعیض بر نمی دارد، که مثلاً نصف او ملک خدا و نصف دیگرش ملک غیر خدا باشد و یا پاره ای تصرفات در بنده برای خدا جائز باشد و پاره ای تصرفات دیگر جائز نباشد.

همچنان که در عبید و موالی عرفی چنین است، پاره ای از شئون عبید (که همان کارهای اختیاری او است)، مملوک ما می شود و می توانیم به او فرمان دهیم، که مثلاً باغچه ما را بیل بزند، ولی پاره ای شئون دیگرش (که همان افعال غیر اختیاری او از قبیل بلندی و کوتاهی او است)، مملوک ما قرار نمی گیرد، نیز پاره ای تصرفات ما در او جائز است که گفتیم فلان کار مشروع ما را انجام دهد و پاره ای دیگر (مانند کشتن بدون جرم آنان) برای ما جائز نیست .

پس خدای تعالی مالک علی الاطلاق و بدون قید و شرط ما است و ما و همه مخلوقات مملوک علی الاطلاق و بدون قید و شرط اوئیم، پس در اینجا دو نوع انحصار هست، یکی این که رب تنها و منحصر در مالکیت است و دوم این که عبد تنها و منحصر عبد است و جز عبودیت چیزی ندارد. این آن معنائی است که جمله «ایاک نعبد!» بر آن دلالت دارد، چون از یک سو مفعول را مقدم داشته و نفرموده: «نعبدک -

می پرستیمت!» بلکه فرموده: «تو را می پرستیم!» یعنی غیر تو را نمی پرستیم و از سوی دیگر قید و شرطی برای عبادت نیاورده و آن را مطلق ذکر کرده، در نتیجه معنایش این می شود که ما به غیر از بندگی تو شأنی نداریم، پس تو غیر از پرستیده شدن شأنی نداری و من غیر از پرستیدنت کاری ندارم!

نکته دیگر این که ملک از آنجا که ( به بیان گذشته)، قوام هستیش به مالک است، دیگر تصور ندارد که خودش حاجت و حائل از مالکش باشد و یا مالکش از او محجوب باشد، مثلاً وقتی جنابعالی به خانه زیدی نگاه می کنی، این نگاه تو دو جور ممکن است باشد، یکی این که این خانه ایست از خانه ها، در این نظر ممکن است زید را نبینی و اصلاً بیاد او نباشی و اما اگر نظرت بدان خانه از این جهت باشد که خانه زید است، در این صورت ممکن نیست که از زید غافل شوی، بلکه با دیدن خانه، زید را هم دیده ای، چون مالک آن است.

و از آنجائی که برایت روشن شد که ماسوای خدا بجز مملوکیت، دیگر هیچ چیز ندارند و مملوکیت، حقیقت آنها را تشکیل می دهد، دیگر معنا ندارد که موجودی از موجودات و یا یک ناحیه از نواحی وجود او، از خدا پوشیده بماند و محجوب باشد، همچنان که دیگر ممکن نیست به موجودی نظر بیفکنیم و از مالک آن غفلت داشته باشیم، از اینجا نتیجه می گیریم که خدای تعالی حضور مطلق دارد، همچنان که خودش فرموده: «ا و لم یکف بربک انه علی کلشی ء شهید؟ الا انهم فی مریه من لقاء ربهم، الا انه بکل شی ء محیط - آیا همین برای پروردگار تو بس نیست که بر هر چیزی ناظر و شاهد است؟ بدان که ایشان از دیدار پروردگارش در شکند، بدان که خدا بهر چیزی احاطه دارد!» (۵۳و۵۴/فصلت) و وقتی مطلب بدین قرار بود، پس حق عبادت خدا این است که از هر دو جانب حضور باشد!

اما از جانب پروردگار عز و جل، به این که بنده او وقتی او را عبادت می کند، او را بعنوان معبودی حاضر و روبرو عبادت کند و همین باعث شده که در سوره مورد بحث در جمله «ایاک نعبد!» ناگهان از سیاق غیبت به سیاق حضور و خطاب التفات شود، با این که تاکنون می گفت حمد خدائی را که چنین و چنانست، ناگهان بگوید: «تو را می پرستیم!» چون گفتیم حق پرستش او این است که او را حاضر و روبرو بدانیم!

و اما از ناحیه بنده، حق عبادت این است که خود را حاضر و روبروی خدا بداند و آنی از این که دارد عبادت می کند غایب و غافل نشود و عبادتش تنها صورت عبادت و جسدی بی روح نباشد و نیز عبادت خود را قسمت نکند، که در یک قسمت آن مشغول پروردگارش شود و در قسمت دیگر آن، مشغول و بیاد غیر او باشد!

حال یا این که این شرک را، هم در ظاهر داشته باشد و هم در باطن، مانند عبادت عوام بت پرستان، که یک مقدار از عبادت را برای خدا می کردند و یک مقدار را برای نماینده خدا، یعنی بت، این که گفتیم عوام بت پرستان، برای این بود که خواص از بت پرستان اصلاً عبادت خدا را نمی کردند و یا آنکه این شرک را تنها در باطن داشته باشد، مانند کسی که مشغول عبادت خداست، اما منظورش از عبادت غیر خدا است و یا طمع در بهشت و ترس از آتش است، چه تمام اینها شرک در عبادت است که از آن نهی فرموده اند، از آن جمله فرموده اند: «فاعبد الله مخلصاً له الدين - خدای را با دینداری خالص عبادت کن!» (۲/زمر) و نیز فرموده: «الا- الله الدين الخالص و الذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا- ليقربونا الى الله زلفى ان الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون - آگاه باش که از آن خدا است دین خالص و کسانی که از غیر خدا اولیائی گرفتند گفتند ما اینها را نمی پرستیم مگر برای این که قدمی بسوی خدا نزدیکمان کنند، بدرستی که خدا در میان آنان و اختلافی که با هم داشتند حکومت می کند!» (۳/زمر)

بنا بر این، عبادت وقتی حقیقتاً عبادت است که عبد عابد در عبادتش خلوص داشته باشد و خلوص، همان حضوری است که قبلاً بیان کردیم و روشن شد که عبادت وقتی تمام و کامل می شود که به غیر خدا به کسی دیگر مشغول نباشد و در عملش شریکی برای سبحان تراشد و دلش در حال عبادت بسته و متعلق بجائی نباشد، نه به امیدی و نه ترسی، حتی نه امید به بهشتی و نه ترس از دوزخی، که در این صورت عبادتش خالص و برای خدا است، بخلاف این که عبادتش بمنظور کسب بهشت و دفع عذاب باشد که در این صورت خودش را پرستیده، نه خدا را!

همچنین عبادت وقتی تمام و کامل می شود که به خودش هم مشغول نباشد که اشتغال به نفس، منافی با مقام عبودیت است، عبودیت کجا و منم زدن و استکبار کجا؟ و گویا علت آمدن پرستش و استعانت بصیغه متکلم مع الغیر: «ما تو را می پرستیم و از تو یاری میجوئیم!» همین دوری از منم زدن و استکبار بوده باشد و می خواهد بهمین نکته اشاره کند که گفتیم مقام عبودیت با خود دیدن منافات دارد، لذا بنده خدا عبادت خود و همه بندگان دیگر را در نظر گرفته می گوید: «ما تو را می پرستیم!» چون به همین مقدار هم در ذم نفس و دور افکندن تعینات و تشخصات اثر دارد، چون در وقتی که من خود را تنها بینم، به انانیت و خود بینی و استکبار نزدیک ترم، بخلاف این که خودم را مخلوط با سایر بندگان و آمیخته با سواد مردم بدانم، که اثر تعینی و تشخص را از بین برده ام.

از آنچه گذشت این مسئله روشن شد که اظهار عبودیت در جمله: «ایاک نعبد...!» از نظر معنا و از حیث اخلاص، جمله ای است که هیچ نقصی ندارد، تنها چیزی

که بنظر می رسد نقص است، این است که بنده عبادت را بخودش نسبت می دهد و به ملازمه برای خود دعوی استقلال در وجود و در قدرت و اراده می کند، با این که مملوک هیچگونه استقلالی در هیچ جهتی از جهاتش ندارد، چون مملوک است! و گویا برای تدارک و جبران همین نقص که در بدو نظر بنظر می رسد، اضافه کرد که: «و ایاک نستعین!» یعنی همین عبادتمان نیز به استقلال خود ما نیست، بلکه از تو نیرو می گیریم و استعانت میجوئیم!

پس بر رویهم دو جمله: «ایاک نعبد و ایاک نستعین!» یک معنا را می رسانند و آن عبادت خالصانه است که هیچگونه شائبه ای در آن نیست!

و ممکن است بهمین جهت که گفته شد، استعانت و عبادت هر دو را به یک سیاق آورد، و فرمود: «تو را عبادت می کنیم ما را یاری فرما و هدایت فرما!» بلکه فرمود: «تو را عبادت می کنیم و از تو یاری می طلبیم!»

(۱)

### بحثی در مفهوم: حی و قیوم بودن خدا

«اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ...!»

«خداوند یکتا است که معبودی به جز او نیست خدائی است زنده و پاینده...!»

(۲۵۵/بقره)

### حی

اسم «حی» به معنای کسی است که حیاتی ثابت داشته باشد، چون این کلمه صفت مشبه است و مانند سایر صفات مشبه، دلالت بر دوام و ثبات دارد.

انسانها از همان روزهای اولی که به مطالعه حال موجودات پرداختند آنها را دو جور یافتند، یک نوع موجوداتی که حال و وضع ثابتی دارند، حس آدمی تغییری ناشی از مرور زمان در آنها احساس نمی کند، مانند سنگها و سایر جمادات و قسم دیگر موجوداتی که گذشت زمان تغییراتی محسوس در قوا و افعال آنها پدید می آورد، مانند انسان و سایر حیوانات، همچنین نباتات که می بینیم در اثر گذشت زمان، قوا و مشاعرشان و کارشان یکی پس از دیگری تعطیل می شود و در آخر به تدریج دچار فساد و تباهی می گردد.

در نتیجه، انسان ها این معنا را فهمیدند که در موجودات نوع دوم، علاوه بر

اندام و هیكل محسوس و مادی چیز دیگری هست ، که مساله احساسات و ادراکات علمی و کارهائی که با علم و اراده صورت می گیرد همه از آن چیز ناشی هستند و نام آن را حیات ، از کار افتادن و بطلانش را مرگ نامیدند ، پس حیات یک قسم وجودی است که علم و قدرت از آن ترشح می شود .

خدای سبحان هم در مواردی از کلام خود این تشخیص انسانها را امضا کرده ، از آن جمله فرموده:

« اعلمو ان الله یحیی الارض بعد موتها ! » (۱۷/حدید) و نیز فرموده:

« انک تری الارض خاشعه فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت و ربّت ، ان الذی احیایا لمحیی الموتی ! » (۳۹/فصلت) و نیز فرموده:

« و ما یتوی الاحیاء و لا الاموات ! » (۲۲/فاطر) و نیز فرموده:

« و جعلنا من الماء کلشی ء حی ! » (۳۰/انبیا)

این آیه شامل حیات همه اقسام زنده می شود، چه انسان و چه حیوان و چه گیاه.

همانطور که آیات فوق موجود زنده را سه قسمت می کرد ، آیات زیر هم زندگی را چند قسمت می کند:

« و رضوا بالحوه الدنیا و اطمانوا بها ! » (۷/یونس)

« ربنا امتنا اثنتین و احویتنا اثنتین ! » (۱۱/غافر)

که دو بار زنده کردن در آیه ، شامل زندگی در برزخ و زندگی در آخرت می شود و آیه قبلی هم از زندگی دنیا سخن می گفت ، پس زندگی هم سه قسم است ، همانطور که زندگان سه قسم هستند .

و خدای سبحان با اینکه زندگی دنیا را زندگی دانسته، ولی در عین حال در مواردی از کلامش آن را زندگی پست و خوار و غیر قابل اعتنا دانسته ، از آن جمله فرموده:

« و ما الحیوه الدنیا فی الاخره الا متاع ! » (۲۶/رعد)

« تبغون عرض الحیوه الدنیا ! » (۹۴/نسا)

« ترید زینه الحیوه الدنیا ! » (۲۸/کهف)

« و ما الحیوه الدنیا الا لعب و لهو ! » (۳۲/انعام)



« و ما الحیوه الدنیا الا متاع الغرور! » (۱۸۵/آل عمران)

پس ملاحظه کردید که خدا زندگی دنیا را به این اوصاف توصیف کرد و آن را متاع خوانده و متاع به معنای هر چیزی است که خود آن هدف نباشد، بلکه وسیله ای برای رسیدن به هدف باشد، آن را عرض خواند، عرض چیزی است که خودی نشان می دهد و به زودی از بین می رود، آن را زینت خواند، زینت به معنای زیبایی و جمالی است که

ضمیمه چیز دیگری شود، تا به خاطر زیبائیش، آن چیز دیگر محبوب و جالب شود، در نتیجه آن کسی که به طرف آن چیز جذب شده، چیزی را خواسته که در آن نیست، آنچه را که در آن هست نخواسته و نیز آن را لهُو خوانده، لهُو عبارت است از کارهای بیهوده ای که آدمی را از کار واجبش باز بدارد و نیز آن را لعب خوانده، لعب عبارت است از عملی که به خاطر یک هدف خیالی و خالی از حقیقت انجام گیرد، آن را متاع غرور خوانده، متاع غرور به معنای هر فریبنده ای است که آدمی را گول بزند.

آیه دیگری جامع همه خصوصیات آیات بالا است و آن آیه این است:

« و ما هذه الحیوه الدنیا الا لهُو و لعب و ان الدار الاخره لهُی الحیوان لو كانوا یعلمون! » (۶۴/عنکبوت)

این آیه شریفه می خواهد حقیقت معنای زندگی، یعنی کمال آن را از زندگی دنیا نفی نموده، آن حقیقت و کمال را برای زندگی آخرت اثبات کند، چون زندگی آخرت حیاتی است که بعد از آن مرگی نیست، همچنانکه فرمود:

« امنین لا یدوقون فیها الموت الا الموته الاولی! » (۵۶/دخان) و نیز فرموده:

« لهم ما یشاؤون فیها و لدینا مزید! » (۳۵/ق)

پس اهل آخرت دیگر دچار مرگ نمی شوند و هیچ نقصی و کدورتی عیششان را مکدر نمی کند، لیکن صفت اول یعنی ایمنی، از آثار حقیقی و خاص زندگی آخرت و از ضروریات آن است.

پس زندگی اخروی، زندگی حقیقی و بر طبق حقیقت است، چون ممکن نیست مرگ بر آن عارض شود، بر خلاف حیات دنیا، اما خدای سبحان با این حال در آیات بسیار زیاد دیگری فهمانده که حیات حقیقی را او به آخرت داده و انسان را او به چنین حیاتی زنده می کند و زمام همه امور به دست او است پس حیات آخرت هم ملک خدا است نه اینکه خودش مالک باشد، مسخر خدا است نه یله و رها، خلاصه زندگی آخرت خاصیت مخصوص به خود را، از خدا دارد، نه از خودش.

از اینجا یک حقیقت روشن می شود و آن این است که حیات حقیقی باید طوری باشد که ذاتا مرگ پذیر نباشد و عارض شدن مرگ بر آن محال باشد، این مساله قابل تصور نیست مگر به اینکه حیات عین ذات حی باشد، نه عارض بر ذات او، همچنین از خودش باشد نه اینکه دیگری به او داده باشد، همچنانکه قرآن در باره خدای تعالی فرموده: « و توکل علی الحی الذی لا یموت! » (۵۸/فرقان) و بنابر این، پس حیات حقیقی، حیات خدای واجب الوجود است و یا به عبارت دیگر حیاتی است واجب، به عبارت دیگر چنین حیاتی این است که صاحب آن به ذات خود عالم و قادر باشد.

از اینجا کاملاً معلوم می شود که چرا در جمله:

« هو الحی لا اله الا هو! » (۶۵/غافر)

حیات را منحصر در خدای تعالی کرد و فرمود: تنها او حی و زنده است و نیز معلوم می شود که این حصر حقیقی است نه نسبی و اینکه حقیقت حیات یعنی آن حیاتی که آمیخته با مرگ نیست و در معرض نابودی قرار نمی گیرد تنها حیات خدای تعالی است.

و بنابر این در آیه مورد بحث که می فرماید: «الله لا اله الا هو الحی القیوم!» و همچنین آیه: «الم الله لا اله الا هو الحی القیوم!» (۲/آل عمران) انحصار را می رساند یعنی حیات تنها و تنها خاص خدا است و اگر زندگان دیگر هم زندگی دارند خدا به آنها داده است.

### قیوم

کلمه «قیوم» صفتی است که بر مبالغه دلالت دارد و قیام بر هر چیز به معنای درست کردن و حفظ و تدبیر و تربیت و مراقبت و قدرت بر آن است، همه این معانی از قیام استفاده می شود، چون قیام به معنای ایستادن است، عاداتا بین ایستادن و مسلط شدن بر کار ملازمه هست، از این رو از کلمه قیوم همه آن معانی استفاده می شود.

و خدای تعالی در کلام مجیدش اصل قیام به امور خلق خود را برای خود اثبات نموده و می فرماید:

« ا فمن هو قائم علی کل نفس بما کسبت! » (۳۳/رعد)

و نیز با بیانی کلی تر می فرماید:

« شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکه و اولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم! » (۱۸/آل عمران)

این آیه شریفه چنین می رساند که خدا قائم بر تمامی موجودات است و با عدل قائم است، به این معنا که عطا و منع او همه به عدل است، با در نظر گرفتن اینکه عالم امکان همان عطا و منع آن است (دادن هستی است و در چهارچوب دادن آن است، چون هیچ موجودی بدون چهارچوب و حد و ماهیت وجود پیدا نمی کند!) پس هر چیزی را همانقدر که ظرفیت و استحقاق دارد می دهد، آنگاه می فرماید: علت اینکه به عدالت می دهد این است که عدالت مقتضای دو اسم عزیز و حکیم است، خدای تعالی به آن جهت که عزیز است، قائم بر هر چیز است و به آن جهت که حکیم است در هر چیزی

عدالت را اعمال می کند .

و سخن کوتاه اینکه : خدای تعالی از آنجا که مبدأ هستی است و وجود هر چیز و اوصاف و آثارش از ناحیه او آغاز می شود و هیچ مبدئی برای هیچ موجودی نیست مگر آنکه آن مبدأ هم به خدا منتهی می شود ، پس او قائم بر هر چیز و از هر جهت است ، در حقیقت معنای کلمه قائم است ، یعنی قیامش آمیخته با خلل و سستی نیست ، هیچ موجودی به غیر از خدا چنین قیامی ندارد ، مگر اینکه به وجهی قیام او منتهی به خدا و به اذن خدا است ، پس خدای تعالی هر چه قیام دارد قیامی خالص است ( نه قیامی آمیخته با ضعف و سستی!) و غیر خدا به جز این چاره ای ندارد که باید به اذن او و به وسیله او قائم باشد ، پس در این مساله از دو طرف حصر هست ، یکی منحصر نمودن قیام در خدای تعالی و اینکه غیر او کسی قیام ندارد ، دیگر منحصر نمودن خدا در قیام و اینکه خدا به جز قیام کاری ندارد!

حصر اول از کلمه قیوم استفاده می شود و حصر دوم از جمله بعدی استفاده می شود که می فرماید:

« لا تاخذنه سنه و لا نوم - او را چرت و خواب نمی گیرد! » (۲۵۴/بقره)

ما چند حالت داریم ، یا در حال قیام و تسلط بر کاریم ، یا نشسته و در حال رفع خستگی هستیم ، یا در حال چرتیم ، یا در حال خوابیم ، همچنین احوالی دیگر ، لیکن خدای تعالی تنها قیوم است!

از این بیان ، مطلبی دیگر نیز استفاده می شود و آن این است که اسم قیوم اصل و جامع تمامی اسمای اضافی خدا است و منظور ما از اسمای اضافی اسمائی است که به وجهی بر معانی خارج از ذات دلالت می کند ، مانند اسم خالق ، رازق ، مبدی ، معید ، محیی ، ممیت ، غفور ، رحیم ، ودود و غیر آن چرا که اگر خدا ، آفریدگار و روزی رسان و مبدأ هستی و باز گرداننده انسانها در معاد و زنده کننده و میراننده و آمرزنده و رحیم و ودود است به این جهت است که قیوم است .

(۱)

### عالم الغیب و الشهاده الکبیر المتعال

« عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ! »

« دانای غیب و شهود و بزرگ و متعال است! » (۹/رعد)

غیب و شهادت - بطوری که مکرر شنیدید - دو معنی از معانی نسبی هستند ، یعنی یک شیء واحد ممکن است نسبت به چیزی غیب و نسبت به چیزی دیگر شهادت

باشد و این بدان سبب است که موجودات خالی از حدود نیستند و هرگز از حدود خود جدا و منفک نمی شوند، بنا بر این، هر چیزی که داخل در حد و احاطه چیز دیگری باشد آن چیز داخل، برای آن دیگری شهادت است چون مشهود ادراک آن است و هر چیزی که از حد چیز دیگری خارج باشد، برای آن چیز دیگر غیب خواهد بود چون مشهود ادراکش نیست.

از همین جاست که به خوبی روشن می گردد که: جز خدای سبحان، کسی غیب نمی داند، اما اینکه غیب جز برای خدا معلوم نمی شود جهتش این است که علم، خود یک نوع احاطه است و معنی ندارد که چیزی به خارج از حد وجودی خود و به اجنبی از احاطه خود احاطه یابد و اما اینکه خدا عالم به غیب است جهتش این است که وجود خدا محدود به حدی نیست و او به هر چیز محیط است، هیچ چیز نمی تواند خود را بوسیله چهار دیوار حد خود از خدا پنهان بدارد، پس در حقیقت برای خدا غیب نیست هر چند برای غیر خدا غیب باشد.

و بنا بر این، معنی علم خدا به غیب و شهادت در حقیقت این می شود که همه چیز برای او شهادت است و آن غیب و شهادتی که در باره موجودات نسبت به هم تحقق می یابد، هم غیبش و هم شهادتش برای خدا شهادت است.

و به عبارت دیگر، معنی جمله عالم الغیب و الشهاده اینست که امور که ممکن است علم صاحبان علم به آن احاطه یابد، یعنی اموری که خارج از حد وجودشان نیست، همچنین آن اموری که ممکن نیست علم صاحبان علم به آن تعلق گیرد، به خاطر اینکه از حد وجودشان خارج است، هم آن قسم و هم این قسم هر دو برای خدای تعالی معلوم و مشهود است، چون او به تمام اشیاء احاطه دارد.

الکبیر المتعال - این دو اسم از اسمای حسنای خداوند متعال است، واژه کبر و در مقابلش واژه صغر از معانی متضایفه هستند، زیرا وقتی اجسام از نظر تفاوتی که در کوچکی و بزرگی حجم دارند بعضی با بعضی دیگر مقایسه شوند، آن جسمی که به اندازه حجم جسم دیگر و بعلاوه مقداری زیاده تر دارد، نسبت به آن بزرگ و آن دیگری نسبت به این کوچک است.

لیکن استعمال این دو کلمه را توسعه داده و در غیر اجسام نیز استعمال کرده اند و از معانی مورد استعمال آن - معنایی که با ساحت قدس خدای تعالی سازگار باشد - اینست که بگوئیم کبریایی او معنایش اینست که تمامی کمالات هر چیز را واجد و بدان احاطه دارد، پس وقتی که می گوئیم او کبیر است معنایش اینست که او کمال هر صاحب کمالی را دارد با زیادتی.

واژه متعال صفتی است از باب تعالی ، که مبالغه در علو را می رساند ، همچنان که آیه « تعالی عما یقولون علوا کبیرا !» (اسرا/۴۳) بدان دلالت دارد. خدای سبحان ، هم علی است و هم متعال ، اما اینکه گفتیم : علی است ، برای اینکه او بر هر چیزی علو و سلطنت دارد و اما اینکه گفتیم : متعال است ، برای اینکه نهایت درجه علو را دارد ، چون علو او از هر علوی بزرگتر است ، پس او آنچنان عالی است که بر هر عالی دیگر از هر جهت تسلط دارد .

از همینجا معلوم می شود که چرا دنبال جمله « عالم الغیب و الشهاده !» فرمود: « الکبیر المتعال !» چون مفاد مجموع آن دو اسم این است که خدای سبحان به هر چیزی محیط و بر هر چیز مسلط است و هیچ چیزی به هیچ وجهی از وجوه بر او مسلط نیست و هیچ غیبی بر او غلبه نمی کند تا با غیبتش از حیثه علم او خارج شود ، همچنان هیچ شهادتی هم بر او مسلط نیست ، پس اگر او عالم به غیب و شهادت است برای این است که او کبیر و متعال است!

(۱)

## اسماء الحسنی

### مقدمه تفسیری بر مفهوم: اسماء الحسنی

« وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ! »

« خدا را نام های نیکوتر است او را بدانها بخوانید و کسانی را که در نام های وی کجروی می کنند واگذارید به زودی سزای اعمالی را که می کرده اند خواهند دید! » (اعراف/۱۸۰)

هدایت دائر مدار دعوت خدا بسوی اسماء حسنی و ضلالت دائر مدار الحاد در آن اسماء است ، مردم از دین دار و بی دین و عالم و جاهل بر حسب فطرت و سریره باطنیشان اختلافی ندارند در اینکه این عالم مشهود متکی بر حقیقتی است که قوام اجزای آن و نظام موجود در آن ، بر آن حقیقت استوار است ، آن حقیقت خدای سبحان است که هر موجودی از او ابتداء گرفته و به او بازگشت می کند ، اوست که جمال و کمال مشهود در عالم را بر اجزای عالم افاضه می کند ، این جمال ، جمال او و از ناحیه اوست .

همین مردم در عین این انفاقی که بر اصل ذات پروردگار دارند در اسماء و صفات او بر سه صنفند ، صنفی اسمائی برای او قائلند که معانی آن اسماء لایق آن هست که به ساحت مقدس پروردگار نسبت داده شود ، یعنی معانی آن اسماء صفاتی است که مبین کمال و یا نفی نواقص و زشتی ها است ، صنف دیگری در اسماء او کجروی کرده و صفات خاصه او را به غیر او نسبت می دهند ، مانند مادیین و دهریین که آفریدن و زنده کردن و روزی دادن و امثال آن را ، کار ماده یا دهر می دانند و نیز مانند وثنی ها که خیر و نفع را به خدایان نسبت می دهند و مانند بعضی از اهل کتاب که پیغمبر و اولیای دین

خود را به صفاتی توصیف می کنند که جز خدای تعالی کسی سزاوار و برازنده آن نیست و در این انحراف برخی از مردم با ایمان نیز شریکند، برای اینکه اسباب هستی را مستقل در تاثیر دانسته و در باره آنها نظریه ای دارند که با توحید خدا سازگار نیست، صنف سوم مردمی هستند که به خدای تعالی ایمان دارند و لیکن در اسمای او انحراف می ورزند، یعنی صفات نقص و کارهای زشت را برای او اثبات می کنند مثلاً او را جسم و محتاج به مکان دانسته و در بعضی از شرایط، او را قابل درک می دانند و علم، اراده، قدرت، وجود و بقائی از قبیل علم، اراده، قدرت، وجود و بقای خود ما برایش اثبات می کنند و نسبت ظلم در کارها و جهل در حکم و امثال آن به وی می دهند و همه اینها الحاد در اسماء او است.

و در حقیقت برگشت این سه صنف به دو صنف است، یکی کسانی که خدا را به اسماء حسنی می خوانند و او را خدائی ذو الجلال و الاکرام دانسته و عبادت می کنند و این صنف هدایت یافتگان به راه حقند، صنف دوم مردمی هستند که در اسماء خدا الحاد ورزیده و غیر او را به اسم او، یا او را به اسم غیر او می خوانند، این صنف اهل ضلالتند، که مسیرشان به دوزخ است، جایگاهشان در دوزخ بحسب مرتبه ای است که از ضلالت دارا هستند.

خدای تعالی همه جا هدایت را بطور مطلق به خود استناد داده و ضلالت را به خود مردم، سرّش این است که هدایت از صفات جمیله است و همانطور که در بالا- گذشت حقیقت جمال خدای را سزااست، به خلاف ضلالت که حقیقتش عدم اهتداء به هدایت خدا است و این خود معنایی است عدمی و از صفات نقص (خداوند به عدم و نقص متصف نمی شود)، و اما تثبیت آن ضلالت در فردی که به اختیار خود ضلالت را بر هدایت ترجیح داده و به آیات خدا تکذیب کرده مستند به خدای تعالی است، یعنی خداوند کسی را که بخواهد کیفر کند ضلالت او را در همان اولین بار تحققش در دل وی استوار نموده و با سلب توفیق و قطع عطیه الهی خود، آن را صفت لازمی قرار می دهد، این همان استدراج و املاء است که در قرآن کریم آن را به خود نسبت داده است.

پس معلوم شد که آیات مورد بحث به همان مطلبی اشاره می کند که کلام سابق بدان منتهی گردید و آن این بود که حقیقت معنای اینکه هدایت و اضلال از خدا است این است که او بشر را به اسماء حسنی خود دعوت کرده و باعث شد مردم دو فریق شوند یکی آن عده ای که هدایت خدا را قبول کردند و یکی آن افرادی که نسبت به اسماء او الحاد ورزیده و آیات او را تکذیب کردند و خداوند ایشان را به کیفر تکذیبشان بسوی دوزخ سوق می دهد، همچنانکه در آخر کلام سابق فرموده:



« و لقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن و الانس ...! » (اعراف/۱۷۹)

و این سوق دادن را بوسیله استدراج و املاء انجام می دهد .

« و لله الاسماء الحسنی فادعوه بها ...! » (اعراف/۱۸۰)

کلمه اسم بحسب لغت چیزی را گویند که بوسیله آن انسان بسوی چیزی راه پیدا کند ، چه اینکه علاوه بر این دلالت ، معنای وصفی ای را هم افاده بکند مانند لفظی که حکایت کند از معنای موجود در آن چیز و یا صرف اشاره به ذات آن چیز باشد مانند زید و عمرو و مخصوصا اسمهای اشخاص که قبلا سابقه وصفی نداشته و تنها اشاره به ذات دارد .

و توصیف اسماء خدا به وصف حسنی - که مؤنث احسن است - دلالت می کند بر اینکه منظور از این اسماء ، قسم اول از معنای اسم است ، یعنی آن اسمائی است که در آنها معنای وصفی می باشد ، مانند آن اسمائی که جز بر ذات خدای تعالی دلالت ندارد ، اگر چنین اسمائی در میان اسمای خدا وجود داشته باشد ، آنهم نه هر اسم دارای معنای وصفی ، بلکه اسمی که در معنای وصفی حسنی هم باشد ، باز هم نه هر اسمی که در معنای وصفی حسن و کمال نهفته باشد بلکه آن اسمائی که معنای وصفی وقتی با ذات خدای تعالی اعتبار شود از غیر خود احسن هم باشد ، بنا بر این شجاع و عفیف هر چند از اسمائی هستند که دارای معنای وصفی اند و هر چند در معنای وصفی آنها حسن خوابیده لیکن لایق به ساحت قدس خدا نیستند ، برای اینکه از یک خصوصیت جسمانی خبر می دهند و به هیچ وجه ممکن نیست این خصوصیت را از آنها سلب کرد( و کاری کرد که وقتی اسم شجاع و عفیف برده می شود جسمانیت موصوف به ذهن نیاید!) و اگر چنین کاری ممکن بود البته اطلاق آنها بر ذات خدای تعالی هیچ عیبی نداشت( و ممکن بود به خدای تعالی هم اسم شجاع و عفیف و امثال آن را اطلاق کرد،) مانند جواد ، عدل و رحیم .

پس لازمه اینکه اسمی از اسماء خدا بهترین اسماء باشد این است که بر یک معنای کمالی دلالت کند ، آنهم کمالی که مخلوط با نقص و یا عدم نباشد ، اگر هم هست تفکیک معنای کمالی از آن معنای نقصی و عدمی ممکن باشد ، پس هر اسمی که در معنای آن احتیاج و عدم و یا فقدان نهفته باشد مانند اسامی که بر اجسام و جسمانیات و افعال زشت و معانی عدمی اطلاق می شود اسمای حسنی نبوده اطلاقش بر ذات پروردگار صحیح نیست .

چون اینگونه اسماء پدیده های زبان ما آدمیان است و آنها را وضع نکرده ایم مگر برای آن معانی که در خود ما وجود دارد ، و معلوم است که آن معانی هیچوقت از شائبه

حاجت و نقص و عدم خالی نیست ، چیزی که هست بعضی از آنها لغاتی است که به هیچ وجه ممکن نیست جهات حاجت و نقص را از آنها سلب کرد مانند کلمه جسم ، رنگ و مقدار و امثال آن .

بعضی دیگر لغاتی است که این تفکیک در آنها ممکن است ، مانند علم ، حیات و قدرت ، زیرا علم وقتی در خود ما اطلاق می شود به معنای احاطه از طریق عکس برداری ذهن به وسائل مادی تعبیه شده در ذهن است و همچنین قدرت در ما به معنای منشایات فعل است به آن کیفیتی که در عضلات ما تعبیه گشته و نیز حیات در ما عبارت است از اینکه ما با همین وسائل مادی علم و قدرت ، دانا و توانا شویم ، این علم و این قدرت و این حیات لایق ساحت قدس خدای تعالی نیست ، لیکن چنان هم نیست که نتوان آنها را به ذات مقدسش نسبت داد ، زیرا اگر ما معانی آنها را از خصوصیات مادی مجرد ساخته و تفکیک کنیم و آن وقت معنای علم - مثلاً - صرف احاطه به چیزی و حضور آن چیز در نزد عالم و معنای قدرت منشایات ایجاد چیزی و معنای حیات این باشد که موجود دارای حیات بنحوی باشد که علم و قدرت را داشته باشد ، چنین علم و قدرت و حیاتی را می توان به ساحت قدس خدای تعالی نسبت داد ، برای اینکه معانی است کمالی و خالی از جهات نقص و حاجت و عقل و نقل هم دلالت می کند بر اینکه هر صفت کمالی از آن خدای تعالی است و اگر غیر او هم به صفتی از صفات کمال متصف باشد خداوند آن را به وی افاضه کرده است بدون اینکه الگوی آن را از موجودی قبل از آن گرفته باشد .

پس خدای تعالی عالم ، قادر و حی است ، ولی نه مثل عالم و قادر و حی بودن ما ، بلکه به علم و قدرت و حیاتی که لایق به ساحت قدس او است و آن همانطور که گفته شد حقیقت این معانی کمالیه است مجرد از نقائص .

در جمله « و لله الاسماء الحسنی! » که الله خبر است مقدم ذکر شده و این خود حصر را می رساند و معنای جمله این است: تنها برای خدا است اسما حسنی!

اسماء هم با الف و لام آمده و هر جمعی که الف و لام بر سرش در آید عمومیت را می رساند و معنای آن این است که هر اسم احسن که در وجود باشد از آن خدا است و احدی در آن با خدا شریک نیست و چون خود خدای تعالی همین معانی را بغیر خود هم نسبت می دهد و مثلاً غیر خود را نیز عالم ، قادر ، حی و رحیم می داند لذا تنها برای خدا بودن آنها معنایش این است که حقیقت این معانی فقط و فقط برای خدا است و کسی در آنها با خدا شرکت ندارد .

و ظاهر آیات بلکه صریح بعضی از آنها این معنا را تایید می کند ، مانند جمله:

« ان القوه لله جميعا! » (۱۶۵/بقره) و جمله:

« فان العزه لله جميعا! » (۶۵/يونس) و جمله:

« و لا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء! » (۲۵۵/بقره) و جمله:

« هو الحي لا اله الا هو! » (۶۵/غافر)

بطوری که ملا حظہ می کنید ، از این آیات بر می آید که حقیقت هر اسم احسنی تنها و تنها از خداست و کسی در آنها شریک او نیست مگر به همان مقداری که او تملیک به اراده و مشیت خود کند .

ظاهر کلام خدای تعالی در هر جا که ذکری از اسماء خود کرده نیز این معنی را تایید می کند ، مانند آیه:

« الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی! » (۸/طه) و آیه:

« قل ادعوا الله او ادعوا الرحمان ايا ماتدعوا فله الاسماء الحسنی! » (۱۱۰/اسرى) و آیه:

« له الاسماء الحسنی يسبح له ما فى السموات و الارض! » (۲۴/حشر)

و ظاهر همه این آیات این است که هر اسم احسنی حقیقتش تنها برای خداست و بس .

و اینکه فرمود: « فادعوه بها! » یا از دعوت به معنای نام نهادن است همچنانکه می گوئیم : من او را زید خواندم و تو را ابا عبد الله خواندم یعنی او را به آن اسم و تو را به این اسم نام نهادم و یا از دعوت به معنای ندا است ، معنایش این است که خدا را به اسماء حسنائش ندا کنید مثلا بگوئید:

- ای رحمان ای رحیم و ... !

و یا از دعوت به معنای عبادت است و معنایش این است که خدا را عبادت کنید با اعتقاد به اینکه او متصف به اوصاف حسنه و معانی جمیله ای است که این اسماء دلالت بر آن دارد .

مفسرین همه این چند معنا را برای دعوت احتمال داده اند و لیکن کلام خود خدای تعالی در موارد مختلفی که دعای خود او را ذکر می کند مؤید همین معنای اخیر است ، مانند:

« قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنی! » (۱۱۰/اسرى) و آیه:

« و قال ربکم ادعونی استجب لکم ان الذین يستکبرون عن عبادتی سيدخلون جهنم داخرین! » (۶۰/غافر)

وجه تایید این است که اول دعا را ذکر کرده و در بعد همان دعا را به عبادت بدل آورده و فهمانده که عبادت و دعا یکی است .

و همچنین آیه:

« و من اضل ممن یدعوا من دون الله من لا یتستجیب له الی یوم القیمه و هم عن دعائهم غافلون! و اذا حشر الناس کانوا لهم اعداء و کانوا بعبادتهم کافرین! » (۵۶/احقاف) و آیه:

« هو الحی لا اله الا هو فادعوه مخلصین له الدین! » (۶۵/غافر)

که دعا را به معنای اخلاص در عبادت گرفته است .

ظاهر ذیل آیه: « و ذروا الذین یلحدون فی اسمائهم سیجزون ما کانوا یعملون! » (۱۸۰/اعراف) نیز این معنا را تایید می کند ، برای اینکه اگر مراد از دعا نام نهادن و یا نداء می بود ، نه عبادت مناسب تر این بود که بفرماید: « بما کانوا یصفون، » بخاطر آن وصف ها که از خدا می کردند همچنانکه در جای دیگر همینطور تعبیر کرده و فرموده: « سیجزیهم و صفهم - به زودی وصف کرد نشان را جزا خواهد داد! » (۱۳۹/انعام) بنا بر آنچه گذشت معنای آیه مورد بحث چنین می شود - و خدا داناتر است!

« برای خدا است تمامی اسمائی که بهترین اسماء است پس او را عبادت کنید و با آنها بسویش توجه نمایید! »

البته معلوم است که این معنا شامل تسمیه و نداء هم می شود چون این دو از لواحق عبادت است .

(۱)

### گفتاری در چند مبحث پیرامون: اسماء حسنی

#### بحث ۱ - معنای اسماء حسنی چیست؟ و چگونه می توان بدان راه یافت ؟

اولین باری که ما چشم بدین جهان می گشاییم و از مناظر هستی می بینیم آنچه را که می بینیم نخست ادراک ما بر خود ما واقع گشته و قبل از هر چیز خود را می بینیم و سپس نزدیک ترین امور را به خود که همان روابط ما با عالم خارج و مستدعیات قوای عامله ما در بقاء ما است ، درک می کنیم ، پس خود ما و قوای ما و اعمال متعلق به آن اولین چیزی است که در ب دل‌های ما را می کوبد و به درک ما در می آید ، لیکن ما خود را نمی بینیم مگر مرتبط بغیر و همچنین قوا و افعالمان را .

پس می توان گفت که احتیاج اولین چیزی است که انسان آن را مشاهده می کند و آن را در ذات خود و در هر چیزی که مرتبط به او و قوا و اعمال او است و همچنین در سراسر جهان برون از خود می بیند و در همین اولین ادراک حکم می کند به وجود ذاتی که حوایج او را بر می آورد و وجود هر چیزی منتهی به او می شود و آن ذات خدای سبحان است .

آیه شریفه: « یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی! » (۱۵/فاطر) این ادراک و این حکم ما را تصدیق می کند .

البته تاریخ نتوانسته ابتدای ظهور عقیده به ربوبیت را در میان افراد بشر پیدا کند و لیکن تا آنجا که سیر بشر را ضبط کرده از همان قدیم ترین عهد‌ها این اعتقاد را در انسان ها سراغ می دهد ، حتی اقوام وحشی که الآن در دور افتاده ترین نقاط آمریکا و استرالیا زندگی می کنند و در حقیقت نمونه ای از بساطت و سادگی انسانهای اولی هستند ، وقتی وضع افکارشان را بررسی کنیم می بینیم که به وجود قوای عالیه ای در ماورای طبیعت معتقدند و هر طایفه ای کیش خود را مستند به یکی از آن قوا می داند و این در

حقیقت همان قول به ربوبیت است ، هر چند معتقدین به آن در تشخیص رب به خطا رفته اند و لیکن اعتقاد دارند به ذاتی که امر هر چیزی به او منتهی می گردد ، چون این اعتقاد از لوازم فطرت انسانی است و فردی نیست که فاقد آن باشد ، مگر اینکه بخاطر شبهه ای که عارضش شده و از الهام فطریش منحرف شده باشد و مثل کسی که خود را به خوردن سم عادت داده باشد ، هر چند طبیعتش به الهام خود ، او را از این کار تحذیر می کند در حالی که او عادت خود را مستحسن می شمارد .

بعد از فراغ از وجود چنین حقیقتی اینک می گوئیم قدم دومی که در این راه پیش می رویم و ابتدائی ترین مطلبی که به آن بر می خوریم این است که ما در نهاد خود چنین می یابیم که انتهای وجود هر موجودی به این حقیقت است ، خلاصه وجود هر چیزی از او است ، پس او مالک تمام موجودات است ، چون می دانیم اگر دارای آن نباشد نمی تواند آن را بغیر خود افاضه کند ، علاوه بر اینکه بعضی از موجودات هست که اصل حقیقتش بر اساس احتیاج است و خودش از نقص خود خبر می دهد و خدای تعالی منزله از هر حاجت و هر نقیصه ای است ، برای اینکه او مرجع هر چیزی است در رفع حاجت و نقیصه آن چیز ، اینجا نتیجه می گیریم که پس خدای تعالی هم دارای ملک - به کسر میم - است و هم صاحب ملک - به ضم میم - یعنی همه چیز از آن او است و در زیر فرمان او است و این دارا بودنش علی الاطلاق است ، پس او دارا و حکمران همه کمالاتی است که ما در عالم سراغ داریم ، از قبیل حیات ، قدرت ، علم ، شنوائی ، بینائی ، رزق ، رحمت و عزت و امثال آن ، در نتیجه او حی ، قادر ، عالم ، سمیع و بصیر است ، چون اگر نباشد ناقص است و حال آنکه نقص در او راه ندارد ، همچنین رازق ، رحیم ، عزیز ، محیی ، ممیت ، مبدی ، معید و باعث و امثال آن است و اینکه می گوئیم رزق ، رحمت ، عزت ، زنده کردن ، میراندن ، ابداء ، اعاده و برانگیختن کار او است ، او است سبوح ، قدوس ، علی ، کبیر و متعال و امثال آن منظور ما این است که هر صفت عدمی و صفت نقصی را از او نفی کنیم .

این طریقه ساده ای است که ما در اثبات اسماء و صفات برای خدای تعالی می پیماییم ، قرآن کریم هم ما را در این طریقه تصدیق نموده و در آیات بسیاری ملک - به کسر میم و به ضم آن - را بطور مطلق برای خدای تعالی اثبات کرده ، چون حاجتی به ذکر آن آیات نیست ، می گذریم .

## بحث ۲- حد اسماء و اوصاف خدای تعالی چیست ؟

از بیانی که در فصل اول گذشت روشن گردید که ما جهات نقص و حاجتی را که در اجزای عالم مشاهده می‌کنیم از خدای تعالی نفی می‌نماییم، مانند مرگ، فقر، فاقد بودن، ذلت، زبونی و جهل و امثال آن که هر یک از آنها در مقابل کمالی قرار دارند و معلوم است که نفی این امور با در نظر داشتن اینکه اموری سلبی و عدمی هستند در حقیقت اثبات کمال مقابل آنها است، مثلاً وقتی فقر را از ساحت او نفی می‌کنیم برگشت این نفی به اثبات غنی برای او است، نفی ذلت، عجز و جهل اثبات عزت، قدرت و علم است و همچنین سایر صفات و جهات نقص.

و اما صفات کمال که برای او اثبات می‌کنیم از قبیل حیات، قدرت، علم و امثال آن - بطوری که خواننده محترم به یاد دارد - گفتیم که اینگونه صفات را ما از راه اذعان به مالکیت او، نسبت به جمیع کمالات ثابت شده در دار وجود اثبات می‌کنیم، چیزی که هست این صفات در دار وجود ملازم با جهاتی از نقص و حاجت است و ما این جهات نقص و حاجت را از خدای تعالی نفی می‌کنیم.

مثلاً علم در ما آدمیان عبارت است از احاطه حضوری به معلوم از راه عکس گرفتن با ابزار بدنی از خارج و لیکن در خدای تعالی عبارت است از احاطه حضوری، اما اینکه از راه عکس گرفتن از خارج باشد تا محتاج باشد به دستگاه مادی بدنی و بینائی و اینکه موجود خارجی قبل از علم وجود داشته باشد از آنجایی که جهت نقص است ما آن را از خدای تعالی نفی می‌کنیم، چون او منزله از جهات نقص است.

و کوتاه سخن اینکه، اصل معنای ثبوتی و وجودی علم را در باره او اثبات می‌کنیم و خصوصیت مصداق را که مؤدی به نقص و حاجت است از ساحت مقدسش سلب می‌نماییم.

از طرفی دیگر وقتی بنا شد تمامی نقائص و حوائج را از او سلب کنیم، بر می‌خوریم به اینکه داشتن حد هم از نقائص است، برای اینکه، چیزی که محدود باشد بطور مسلم خودش خود را محدود نکرده، بلکه موجود دیگری بزرگتر از آن و مسلط بر آن بوده که برایش تعیین حد کرده، لذا همه انحاء حد و نهایت را از خدای سبحان نفی می‌کنیم و می‌گوییم خدای تعالی در ذاتش و همچنین در صفاتش به هیچ حدی محدود نیست، قرآن کریم هم این را تایید نموده و می‌فرماید: «و هو الواحد القهار!» پس او وحدتی را دارا است که آن وحدت بر هر چیز دیگری قاهر است و چون قاهر است احاطه به آن هم دارد.

اینجا است که قدم دیگری پیش رفته حکم می کنیم به اینکه صفات خدای تعالی عین ذات او است ، همچنین هر یک از صفاتش عین صفت دیگر او است ، هیچ تمایزی میان آنها نیست مگر بحسب مفهوم ، چرا ؟ برای اینکه فکر می کنیم اگر علم او مثلا غیر قدرتش باشد و علم و قدرتش غیر ذاتش باشد - همانطور که در ما آدمیان اینطور است - بایستی صفاتش هر یک آن دیگری را تحدید کند و آن دیگر منتهی به آن شود ، پس باز پای حد و انتهای و تناهی به میان می آید و با به میان آمدن آنها ترکیب و فقر و احتیاج به ما فوقی که تحدید کننده او باشد نیز در کار خواهد آمد و حال آنکه در قدم های قبلی طی کردیم که خدای تعالی منزله از این نقائص است .

و همین است معنای صفت احدیت او که از هیچ جهتی از جهات منقسم نمی شود و نه در خارج و نه در ذهن متکثر نمی گردد .

از آنچه گذشت معلوم شد اینکه بعضی ها گفته اند : برگشت معانی صفات خدای تعالی به نفی است ، مثلا برگشت علم ، قدرت و حیات او به عدم جهل ، عدم عجز و عدم موت است و همچنین سایر صفات ، برای اینکه خداوند منزله است از صفاتی که در مخلوقات او است صحیح نیست ، زیرا مستلزم این است که تمامی صفات کمال را از خدای تعالی نفی کنیم و خواننده محترم متوجه شد که راه فطری که ما قدم به قدم پیش رفتیم مخالف این حرف و ظواهر آیات کریمه قرآن هم منافی آن است .

نظیر این گفتار در فساد گفتار کسانی است که یا صفات خدا را زائد بر ذات دانسته و یا بکلی آن را نفی کرده و گفته اند در خدای تعالی آثار این صفات است نه خود آنها و همچنین اقوال دیگری که در باره صفات خدا هست ، همه اینها با راه فطری که از نظر خواننده گذشت مخالفت داشته و فطرت ، آنها را دفع می کند. (تفصیل بحث از بطلان آنها موکول به محل دیگری است .)

### بحث ۳ - انقسام هائی که برای صفات خدای تعالی هست:

از کیفیت و طرز سلوک فطری که گذشت بر آمد که بعضی از صفات خدا صفاتی است که معنای ثبوتی را افاده می کند ، از قبیل علم و حیات ، اینها صفاتی هستند که مشتمل بر معنای کمالند ، بعضی دیگر آن صفاتی است که معنای سلبی را افاده می کند مانند سبوح و قدوس و سایر صفاتی که خدا را منزله از نقائص می سازد ، پس از این نظر می توان صفات خدا را به دو دسته تقسیم کرد : یکی ثبوتیه و دیگر سلبیه .

و نیز پاره ای از صفات خدا آن صفاتی است که عین ذات او است نه زائد بر ذات



مانند حیات ، قدرت و علم به ذات ، اینها صفاتی ذاتی اند ، پاره ای دیگر صفاتی است که تحققشان محتاج به این است که ذات قبل از تحقق آن صفات محقق فرض شود ، مانند خالق و رازق بودن که صفات فعلی هستند، اینگونه صفات زائد بر ذات و مترع از مقام فعلند و معنای انتزاع آنها از مقام فعل این است که مثلاً بعد از آنکه نعمت های خدا را که متنعم به آن و غوطه ور در آنیم ملاحظه می کنیم نسبتی را که این نعمت ها به خدای تعالی دارد نسبت رزقی است که یک پادشاه به رعیت خود جیره می دهد ، این ماییم که بعد از چنین مقایسه ای نعمت های خدا را رزق می نامیم ، خدا را که همه این نعمت ها منتهی به او است رازق می خوانیم ، همچنین خلق ، رحمت و مغفرت و سایر صفات و اسماء فعلی خدا که بر خدا اطلاق می شود و خدا به آن اسماء نامیده می شود بدون اینکه خداوند به معانی آنها متلبس باشد ، چنانکه به حیات و قدرت و سایر صفات ذاتی متصف می شود ، چون اگر خداوند حقیقتاً متلبس به آنها می بود می بایستی آن صفات ، صفات ذاتی خدا باشند نه خارج از ذات ، پس از این نظر هم می توان صفات خدا را به دو دسته تقسیم کرد یکی صفات ذاتی و دیگری صفات فعلی .

تقسیم دیگری که در صفات خدا هست ، تقسیم به نفسی و اضافی است ، آن صفتی که معنایش هیچ اضافه ای به خارج از ذات ندارد صفات نفسی است مانند حیات ، و آن صفتی که اضافه به خارج دارد صفت اضافی است ، این قسم دوم هم دو قسم است ، زیرا بعضی از اینگونه صفات نفسی هستند و به خارج اضافه دارند ، آنها را صفات نفسی ذات اضافه می نامیم ، و بعضی دیگر صرفاً اضافی اند مانند خالقیت و رازقیت که امثال آن را صفات اضافی محض نام می گذاریم .

#### **بحث ۴- اسماء و صفات چه نسبتی به ما دارند ؟ و چه نسبتی در میان خود؟**

میان اسم و صفت هیچ فرقی نیست جز اینکه صفت دلالت می کند بر معنایی از معانی که ذات متصف به آن و متلبس به آن است ، چه عین ذات باشد و چه غیر آن ، و اسم دلالت می کند بر ذات ، در آن حالی که ماخوذ به وصف است ، پس حیات و علم و صفند ، وحی و عالم اسم ، و چون الفاظ کاری جز دلالت بر معنا و انکشاف آن را ندارند ، لذا باید گفت حقیقت صفت و اسم آن چیزی است که لفظ صفت و اسم آن حقیقت را کشف می کند ، پس حقیقت حیات و آن چیزی که لفظ حیات دلالت بر آن دارد در خدای تعالی صفتی است الهی که عین ذات او است و حقیقت ذاتی که حیات عین او است اسم الهی است و به این نظر حی و حیات هر دو اسم می شوند برای اسم و صفت ،

هر چند نسبت به نظریه قبلی خود اسم و خود صفتند .

در سابق هم گفتیم که ما در سلوک فطری که بسوی اسماء داریم ، از این راه متفطن به آن شدیم که کمالاتی را در عالم کون مشاهده کردیم و از مشاهده آن یقین کردیم که خداوند نیز مسمای به آن صفات کمال هست ، چون او مالک عالم است ، همه چیز را بر ما و بر همه چیز افاضه می کند و نیز گفتیم که از دیدن صفات نقص و حاجت یقین کردیم که خدای تعالی منزله از آنها و متصف به مقابل آنها از صفات کمال است ، او با داشتن آن صفات کمال است که نقص های ما و حوایج ما را بر می آورد ، البته در آنجا که بر می آورد .

مثلاً- وقتی علم و قدرت را در عالم مشاهده می کنیم ، همین مشاهده ، ما را هدایت می کند به اینکه یقین کنیم که خدای سبحان نیز علم و قدرت دارد که به دیگران افاضه می کند ، وقتی به وجود جهل و عجز در عالم بر می خوریم ، همین برخورد ، ما را راهنمایی می کند بر اینکه خدای تعالی منزله از این نواقص و متصف به مقابل آنها یعنی به علم و قدرت است ، که با علم و قدرت خود نقص علم و قدرت ما و حاجت ما را به علم و قدرت بر می آورد ، همچنین در سایر صفات .

از این بیان روشن گردید که وسیله ارتباط جهات خلقت و خصوصیات موجود در اشیاء با ذات متعالی پروردگار همانا صفات کریمه او است ، یعنی صفات ، واسطه میان ذات و مصنوعات او است ، پس علم ، قدرت ، رزق و نعمتی که در این عالم است به ترتیب از خدای سبحان سرچشمه گرفته ، بخاطر اینکه خدای سبحان متصف به صفت علم و قدرت و رازقیت و منعمیت است ، جهل ما بوسیله علم او ، عجز ما بوسیله قدرت او ، ذلت ما بوسیله عزت او و فقر ما بوسیله غنای او برطرف گشته و گناهان بوسیله مغفرت او آمرزیده می شود .

اگر خواستی از یک نظر دیگر بگو : او به قهر خود ما را مقهور خود کرده و به نامحدودی خود ما را محدود ساخته و به بی نهایتی خود برای ما نهایت قرار داده و به رفعت خود ما را افتاده کرده و به عزتش ذلیلان ساخته و به مُلکش - به ضم میم - به هر چه که بخواهد در ما حکم می کند و به مُلکش - به کسر میم - به هر نحوی که بخواهد در ما تصرف می کند - دقت فرماید!

این آن روشی است که ما بحسب ذوق مستفاد از فطرتی صاف اتخاذ نموده ایم ، بنا بر این کسی که می خواهد از خدای تعالی بی نیازی را مسئلت نماید نمی گوید : ای خدای مذل و ای خدای کشنده مرا بی نیاز کن بلکه او را به اسماء غنی ، عزیز و قادر و امثال آن می خواند ، همچنین مریضی که می خواهد برای شفا و بهبودیش متوجه خدا

شود می گوید: یا شافی، یا معافی، یا رؤوف، یا رحیم بر من ترحم کن و از این مرض شفایم ده و هرگز نمی گوید: یا ممیت یا منتقم یا ذاالبطش مرا شفا ده و... قرآن کریم هم در این روش و در این حکم ما را تصدیق نموده است و او صادق ترین شاهد است بر صحت نظریه ما.

آری، قرآن کریم همواره آیات را به آن اسمی از اسماء خدا ختم می کند که مناسب با مضمون آن آیه است و همچنین حقایقی را که در آیات بیان می کند در آخر آن آیه با ذکر یک اسم و یا دو اسم - بحسب اقتضای مورد - آن حقایق را تعلیل می کند.

قرآن کریم در میان کتابهای آسمانی که به ما رسیده و منسوب به وحی است تنها کتابی است که اسماء خدا را در بیان مقاصد خود استعمال می کند و علم به اسماء را به ما می آموزد.

پس، از آنچه گذشت روشن گردید که انتساب ما به خدای تعالی بواسطه اسماء او است، انتساب ما به اسمای او بواسطه آثاری است که از اسمای او در اقطار عالم خود مشاهده می کنیم.

آری، آثار جمال و جلال که در پهنای گیتی منتشر است تنها وسیله ای است که ما را به اسماء داله بر جلال و جمال او از قبیل حی، عالم، قادر، عزیز، عظیم و کبیر و امثال آن هدایت نموده و این اسماء ما را به سوی ذات متعالی که قاطبه اجزای عالم در استقلال خود به او متکی است راهنمایی می کند.

و این آثاری که از ناحیه اسماء خداوند در ما و عالم ما مشهود است از جهت سعه و ضیق مختلفند و این سعه و ضیق در ازای عمومیت و خصوصیت مفاهیم آن اسماء است، مثلاً از موهبت علمی که نزد ما است چند موهبت دیگر یعنی گوش، چشم، خیال و تعقل و امثال آن منشعب می شود، آن وقت همین علم (که نسبت به مسموعات و مبصرات و معقولات و امثال آن عام است)، با قدرت و حیات و غیر آن در تحت یک اسم اعمی از قبیل رازق و یا معطی و یا منعم و یا جواد قرار می گیرد، باز وقتی علم، قدرت، حیات، عفو و مغفرت و امثال آنها را در مجموع ملا-حظه کنیم همه در تحت یک اسم اعم که همان رحمت شامله است قرار می گیرد.

از اینجا معلوم می شود که سعه و ضیق و عمومیت و خصوصیتی که در میان اسماء هست به آن ترتیبی است که در میان آثار موجود از آن اسماء در عالم ما هست، بعضی از آثار خاص است، بعضی ها عام، این عام و خاص بودن آثار نیز از ناحیه عام و خاص بودن حقایقی است که آثار مذکور کشف از آن می کند، کیفیت نسبت هایی که آن

حقایق با یکدیگر دارند را نسبت های میان مفاهیم کشف می کند ، پس علم نسبت به حیات اسم خاص و نسبت به شنوائی ، بینائی ، شهید ، لطیف و خبیر بودن اسمی است عام و همچنین رازق اسم خاص است به رحمان و نسبت به شافی ، ناصر و هادی اسمی است عام و ... بنا بر این ، برای اسماء حسنی عرضی است عریض که از پایین منتهی می شود به یک و یا چند اسم خاصی که در پایین آن دیگر اسم خاصی نیست ، از طرف بالا شروع می کند به وسعت و عمومیت و بدین طریق بالای هر اسمی اسم دیگری است از آن وسیع تر و عمومی تر تا آنکه منتهی شود به بزرگترین اسماء خدای تعالی که به تنهائی تمامی حقائق اسماء را شامل است و حقایق مختلف همگی در تحت آن قرار دارد و آن اسمی است که غالباً آن را اسم اعظم می نامیم .

و معلوم است که اسم هر قدر عمومی تر باشد آثارش در عالم وسیع تر و برکات نازله از ناحیه اش بزرگتر و تمام است ، برای اینکه گفتیم آثار ، همه از اسماء است ، پس عمومیت و خصوصیتی که در اسماء است بعینه در مقابلش در آثارش هست ، بنا بر این ، اسم اعظم آن اسمی خواهد بود که تمامی آثار منتهی به آن می شود و هر امری در برابرش خاضع می گردد .

### بحث ۵- معنای اسم اعظم چیست؟

در میان مردم شایع شده که اسم اعظم اسمی است لفظی از اسمای خدای تعالی که اگر خدا را به آن بخوانند دعا مستجاب می شود ، و در هیچ مقصدی از تاثیر باز نمی ماند .

و چون در میان اسماء حسنای خدا به چنین اسمی دست نیافته و در اسم جلاله (الله) نیز چنین اثری ندیده اند معتقد شده اند به اینکه اسم اعظم مرکب از حروفی است که هر کس آن حروف و نحوه ترکیب آن را نمی داند و اگر کسی به آن دست بیابد همه موجودات در برابرش خاضع گشته و به فرمانش در می آیند .

و به نظر اصحاب عزیمت و دعوت ، اسم اعظم دارای لفظی است که به حسب طبع دلالت بر آن می کند نه به حسب وضع لغوی ، چیزی که هست ترکیب حروف آن بحسب اختلاف حوایج و مطالب مختلف می شود و برای بدست آوردن آن ، طرق مخصوصی است که نخست حروف آن ، به آن طرق استخراج شده و سپس آن را ترکیب نموده و با آن دعا می کنند و تفصیل آن محتاج به مراجعه به آن فن است .

در بعضی روایات وارده نیز مختصر اشعاری به این معنا هست ، مثل آن روایتی

که می گوید: «بسم الله الرحمن الرحيم!» نسبت به اسم اعظم نزدیکتر است از سفیدی چشم به سیاهی آن و آن روایتی که می گوید: اسم اعظم در آیه الكرسي و اول سوره آل عمران است و نیز روایتی که می گوید: حروف اسم اعظم متفرق در سوره حمد است و امام آن حروف را می شناسد و هر وقت بخواهد آن را ترکیب نموده و با آن دعا می کند و در نتیجه دعایش مستجاب می شود.

و نیز روایتی که می گوید: آصف بن برخیا وزیر سلیمان با حروفی از اسم اعظم که پیشش بود دعا کرد و توانست تخت بلقیس، ملکه سبا را در مدتی کمتر از چشم بر هم زدن نزد سلیمان حاضر سازد و آن روایتی که می گوید اسم اعظم مرکب از هفتاد و سه حرف است، خداوند هفتاد و دو حرف از این حروف را در میان انبیایش تقسیم نموده، یکی را به خود در علم غیب اختصاص داده است و همچنین روایات دیگری که اشعار دارد بر اینکه اسم اعظم مرکب لفظی است.

و لیکن بحث حقیقی از علت و معلول و خواص آن، همه این سخنان را رفع می کند، زیرا تاثیر حقیقی دایره مدار وجود اشیاء و قوت و ضعف وجود آنها و سنخیت بین مؤثر و متاثر است و صرف اسم لفظی از نظر خصوص لفظ آن، چیزی جز مجموعه ای از صوت های شنیدنی نیست، شنیدنی ها از کیفیات عرضیه ای هستند که اگر از جهت معنای متصورش اعتبار شود، صورتی است ذهنی که فی نفسه هیچ اثری در هیچ موجودی ندارند، محال است که یک صوتی که ما آن را از حنجره خود خارج می کنیم و یا صورت خیالی که ما آن را در ذهن خود تصور می نمایم کارش بجایی برسد که به وجود خود، وجود هر چیزی را مقهور سازد و در آنچه که ما میل داریم به دلخواه ما تصرف نموده آسمان را زمین و زمین را آسمان کند، دنیا را آخرت و آخرت را دنیا کند، و ... و حال آنکه خود آن صوت معلول اراده ما است.

اسماء الهی - و مخصوصا اسم اعظم او - هر چند مؤثر در عالم بوده و اسباب و وسائلی برای نزول فیض از ذات خدای تعالی در این عالم مشهود بوده باشند، لیکن این تاثیرشان بخاطر حقایق شان است، نه به الفاظشان که در فلان لغت دلالت بر فلان معنا دارد، همچنین نه به معانیشان که از الفاظ فهمیده شده و در ذهن تصور می شود، بلکه معنای این تاثیر این است که خدای تعالی که پدید آورنده هر چیزی است، هر چیزی را به یکی از صفات کریمه اش که مناسب آن چیز است و در قالب اسمی است، ایجاد می کند، نه اینکه لفظ خشک و خالی اسم و یا معنای مفهوم از آن و یا حقیقت دیگری غیر ذات متعالی خدا چنین تاثیری داشته باشد.

چیزی که هست خدای تعالی وعده داده که دعای دعا کننده را اجابت کند و

فرموده: «اجیب دعوه الداع اذا دعان!» (۱۸۶/بقره) و این اجابت موقوف بر دعا و طلب حقیقی و جدی است و نیز همانطوری که در تفسیر آیه فوق گذشت موقوف بر این است که درخواست از خود خدا شود نه از دیگری.

آری، کسی که دست از تمامی وسائل و اسباب برداشته و در حاجتی از حوائجش به پروردگارش متصل شود، در حقیقت متصل به حقیقت اسمی شده که مناسب با حاجتش است، در نتیجه آن اسم نیز به حقیقتش تاثیر کرده و دعای او مستجاب می شود، این است حقیقت دعای به اسم، به همین جهت خصوصیت و عمومیت تاثیر بحسب حال آن اسمی است که حاجتمند به آن تمسک جسته است، پس اگر این اسم، اسم اعظم باشد تمامی اشیاء رام و به فرمان حقیقت آن شده و دعای دعا کننده بطور مطلق و همه جا مستجاب می شود، بنا بر این، روایات و ادعیه این باب باید به این معنا حمل شود.

اینکه در روایت دارد خداوند اسمی از اسماء خود و یا چیزی از اسم اعظم خود را به پیغمبری از پیغمبران آموخته معنایش این است که راه انقطاع وی را بسوی خود به وی آموخته و اینطور یاد داده که اسمی از اسماء خود را در دعا و مسئلت او به زبانش جاری ساخته است، پس اگر واقعا آن پیغمبر دعا و الفاظی داشته و الفاظش معنایی را می رسانده، باز هم تاثیر آن دعا از این باب است که الفاظ و معانی وسائل و اسبابی هستند که حقایق را به نحوی حفظ می کنند - دقت فرمایید!

خواننده محترم باید متوجه باشد که چه بسا اسم خاص اطلاق شود بر چیزی که جز خدای سبحان کسی به آن چیز مسمی نمی شود همچنانکه گفته اند در دو اسم الله و رحمان چنین است، اما لفظ جلاله آن اسمی نیست که ما در این بحث در پیرامون آن بحث می کنیم، چون این لفظ، علم است برای خدا و مخصوص او، اما لفظ رحمان قبلا از نظر خوانندگان گذشت که معنای آن مشترک میان خدای تعالی و غیر او است برای اینکه گفتیم رحمان از اسماء حسنی است، البته این از نظر بحث تفسیری است، و اما از نظر بحث فقهی از مبحث ما خارج است.

### بحث ۶- شماره اسماء حسنی

در آیات کریمه قرآن دلیلی که دلالت بر عدد اسماء حسنی کند و آن را محدود سازد وجود ندارد، بلکه از ظاهر آیه:

«الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی!» (۸/طه) و آیه:

« و لله الاسماء الحسنی فادعوه بها! » (۱۸۰/اعراف) و جمله:

« له الاسماء الحسنی یسبح له ما فی السموات و الارض! » (۲۴/حشر)

و امثال آن بر می آید که هر اسمی در عالم که از جهت معنا احسن اسماء بوده باشد آن اسم از آن خداست ، پس نمی توان اسماء حسنی را شمرد و به عدد معینی محدود کرد .

ولی آن مقداری که در خود قرآن آمده صد و بیست و هفت اسم است:

۱-الف: اله ، احد ، اول ، آخر ، اعلی ، اکرم ، اعلم ، ارحم الراحمین ، احکم الحاکمین ، احسن الخالقین ، اهل التقوی ، اهل المغفره ، اقرب ، ابقی .

۲-(ب): باری ، باطن ، بدیع ، بر ، بصیر.

۳-(ت): توابع.

۴-(ج): جبار ، جامع.

۵-(ح): حکیم ، حلیم ، حی ، حق ، حمید ، حسیب ، حفیظ ، حفی.

۶-(خ): خبیر ، خالق ، خلاق ، خیر ، خیر الماکرین ، خیر الرازقین ، خیر الفاصلین ، خیر الحاکمین ، خیر الفاتحین ، خیر الغافرین ، خیر الوارثین ، خیر الراحمین ، خیر المنزلین.

۷-(ذ): ذو العرش ، ذو الطول ، ذو انتقام ، ذو الفضل العظیم ، ذو الرحمه ، ذو القوه ، ذو الجلال و الاکرام ، ذو المعارج.

۸-(ر): رحمان ، رحیم ، رؤوف ، رب ، رفیع الدرجات ، رزاق ، رقیب.

۹-(س): سمیع ، سلام ، سریع الحساب ، سریع العقاب.

۱۰-(ش): شهید ، شاکر ، شکور ، شدید العقاب ، شدید المحال.

۱۱-(ص): صمد.

۱۲-(ظ): ظاهر.

۱۳-(ع): علیم ، عزیز ، عفو ، علی ، عظیم ، علام الغیوب ، عالم الغیب و الشهاده.

١٤- (غ: ) غنى ، غفور ، غالب ، غافر الذنب ، غفار .

١٥- (ف: ) فالق الاصباح ، فالق الحب و النوى ، فاطر ، فتاح .

١٦- (ق: ) قوى ، قدوس ، قيوم ، قاهر ، قهار ، قريب ، قادر ، قدير ، قابل التوب ، القائم على كل نفس بما كسبت!

١٧- (ك: ) كبير ، كريم ، كافى .

١٨- (ل: ) لطيف .

١٩- (م: ) ملك ، مؤمن ، مهيمن ، متكبر ، مصور ، مجيد ، مجيب ، مبين ،



مولی، محیط، مقیت، متعال، محیی، متین، مقتدر، مستعان، مبدی، مالک الملک.

۲۰- (ن: ) نصیر، نور.

۲۱- (و: ) وهاب، واحد، ولی، والی، واسع، وکیل، ودود.

۲۲- (ه: ) هادی.

در سابق هم گذشت که ظاهر جمله: «و لله الاسماء الحسنی!» و همچنین جمله: «له الاسماء الحسنی!» این است که معانی این اسماء را خدای تعالی به نحو اصالت داراست، دیگران به تبع او دارا هستند، پس مالک حقیقی این اسماء خداست، دیگران چیزی از آن را مالک نیستند مگر آنچه را که خداوند به ایشان تملیک کرده باشد، که بعد از تملیک هم باز مالک است و از ملکش بیرون نرفته، پس حقیقت علم - مثلا - از آن خدا است و غیر از او کسی چیزی از این حقیقت را مالک نیست مگر آنچه را که او به ایشان بخشیده باشد که باز مالک حقیقی همان مقدار هم خدا است، چون بعد از تملیک از ملک و سلطنتش بیرون نرفته است.

و از جمله ادله بر این معنا، یعنی بر اینکه اسماء و اوصافی که هم بر خدا اطلاق می شود و هم بر غیر او مشترک معنوی هستند، اسمائی است که به صیغه افعال التفضیل (یعنی بر وزن افعال) وارد شده است، مانند: اعلی و اکرم، زیرا صیغه افعال التفضیل به ظاهرش دلالت دارد بر اینکه مفضل علیه و مفضل هر دو در اصل معنی شریکند، همچنین اسمائی که به نحو اضافه وارد شده مانند: «خیر الحاکمین (بهترین حکم کنندگان!) و خیر الرازقین و احسن الخالقین، زیرا اینگونه اسماء نیز ظهور در اشتراک دارند.

### بحث ۷- آیا اسماء خدا توقیفی است؟

از آنچه گذشت روشن گردید که در قرآن هیچ دلیلی بر توقیفی بودن اسماء خدای تعالی وجود ندارد بلکه دلیل بر عدم آن هست، آیه شریفه: «و لله الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذروا الذین یلحدون فی اسمائه ...!» (۱۸۰/اعراف) که بعضی با آن بر توقیفی بودن اسماء خدا استدلال کرده اند، استدلالشان وقتی صحیح است که الف لام در «الاسماء» برای عهد باشد و مراد از الحاد در اسماء تعدی از اسماء معین خدا و اضافه کردن اسمائی که از طریق نقل نرسیده، بوده باشد و لیکن هم عهد بودن الف لام و هم به معنای تعدی بودن الحاد مورد نظر و اشکالی است که در سابق بیان شد.

و اما روایات بسیاری که از طرق شیعه و سنی وارد شده که پیغمبر اکرم فرمود: برای خدا نود و نه، یعنی صد منهای یک اسم است، هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می شود و همچنین روایات دیگری که قریب به این مضمون است هیچ یک دلالت بر توقیف ندارد، البته همانطوری که گفتیم این از نظر بحث تفسیری است، نه بحث فقهی، ممکن است از نظر بحث فقهی و احتیاط در دین جایز نباشد انسان از پیش خود برای خدا اسم بگذارد، زیرا احتیاط اقتضا دارد که در اسم بردن از خدا به همان اسمائی اکتفا شود که از طریق نقل رسیده باشد، همه این حرفها راجع به اسم گذاردن است و اما صرف اطلاق، بدون اینکه پای اسم گذاری در میان بیاید البته اشکالی نداشته و امر در آن آسان است.

(۱)

### تحلیل روایات مربوط به: اسماء الحسنی

در کتاب توحید به سند خود از حضرت رضا از پدران بزرگوارش از علی علیه السلام روایت کرده که فرمود: برای خدا نود و نه اسم است که هر کس خدا را با آنها بخواند دعایش مستجاب می شود و هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می گردد.

مؤلف: مراد از اینکه فرمود: هر کس آنها را بشمارد داخل بهشت می گردد ایمان به این است که خدای تعالی متصف به جمیع آن صفاتی است که این اسماء دلالت بر آنها دارند، بطوری که درباره اتصاف خداوند به یکی از آنها بی ایمان نباشد!

در کافی به سند خود از ابی عبد الله علیه السلام روایت کرده که فرمود: خدای تعالی اسمی را آفرید که با حروف تلفظ کردنی نیست و به لفظی ادا کردنی نیست و شخصیت جسدی و کالبدی ندارد و به تشبیهی وصف کردنی نیست و به رنگی رنگری نشده، اقطار از آن منفی و نواحی و حدود از آن دور است و حس هر متوهم از درک آن محجوب، و مستتری است غیر مستور.

آنگاه این اسم را کلمه تامه ای قرار داد و بر چهار جزء با هم ترکیب کرد بطوری که هیچ یک از آن چهار جزء جلوتر از بقیه نیست، سپس از این اسم سه اسم دیگر ظاهر کرد، چون خلایق به آنها احتیاج داشتند، یک اسم دیگر را همچنان در پرده گذاشت و اسم مکنون و مخزونی که معروف است همان اسم است، پس این است آن اسمائی که ظاهر شد، پس ظاهر عبارت است از الله، تبارک و تعالی، خدای سبحان مسخر کرد

برای هر یک از این اسماء سه گانه چهار رکن را، در نتیجه مجموع ارکان دوازده شد، آنگاه برای هر رکن سی اسم خلق کرد که فعلی منسوب به آن اسماء است و آن اسماء عبارتند از: رحمان، رحیم، ملک، قدوس، خالق، باری، مصور، حی، قیوم، لا تاخذه سنه و لا نوم، علیم، خبیر، سمیع، بصیر، حکیم، عزیز، جبار، متکبر، علی، عظیم، مقتدر، قادر، سلام، مؤمن، مهیمن، باری، منشی، بدیع، رفیع، جلیل، کریم، محیی، ممیت، باعث، وارث.

این اسماء با تتمه اسمای حسنی که بر سیصد و شصت اسم بالغ می شود، نسبتی است برای اسمای سه گانه، اسمای سه گانه ارکان و حجاب هایی است برای آن اسم واحدی که با این سه اسم مکنون و مخزون شد، این است معنای کلام خدای عز و جل که می فرماید: «قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایاما تدعوا فله الاسماء الحسنی!» (۱۱۰/اسرا)

مؤلف: اوصافی که در این روایت برای اسماء ذکر کرده و فرموده: خدای تعالی اسمی را آفرید به حروفی که تلفظ کردنی نیست... صریح است در اینکه منظور از اسم، لفظ نیست و معنایی هم که لفظ دلالت بر آن کند نیست، خلاصه از باب مفعوم ذهنی که لفظ دلالت بر آن کند نیست، برای اینکه لفظ و یا مفهوم ذهنی که لفظ دلالت بر آن می کند چیزی نیست که متصف به اوصاف مذکور در روایت بشود، این بسیار روشن است، ما بقی فقرات هم با لفظ بودن و یا مفهوم ذهنی بودن آن نمی سازد.

پس ناگزیر منظور از اسم جز مصداقی که اگر لفظی در کار می بود مطابق آن لفظ بود چیز دیگری نمی تواند باشد، معلوم است که اسم به این معنی و مخصوصا از نظر اینکه فرمود: به سه اسم: الله، تبارک و تعالی تجزیه گردید جز ذات متعالی او و یا لا اقل چیزی که قطعا قائم به ذات و غیر خارج از ذات است نخواهد بود.

پس نسبت آفریدن به این اسم دادن در آنجا که فرمود: خدای تعالی اسمی را آفرید خود کاشف از این است که مراد از آفریدن نیز آن معنای متعارف از این کلمه نیست، بلکه منظور از آن ظهور ذات متعالی است بنحوی که منشا بروز اسمی از اسماء می شود، اینجاست که روایت بر بیان گذشته ما منطبق می شود و آن این بود که گفتیم در بین اسماء خدا ترتب است یعنی بعضی واسطه ثبوت دیگری و آن دیگر مترتب بر وجود آن بعض است، تا اینکه سلسله مترتبه منتهی به اسمی شود که تعیین آن عین عدم تعیین آن است و مقید بودن ذات متعالی به آن، عین اطلاق و عدم تقید او است.

اینکه فرمود: پس ظاهر عبارت است از: الله، تبارک و تعالی اشاره است به جهات عامه ای که تمامی جهات خاصه از کمال به آنها منتهی می گردد و خلق از تمامی

جهات به آنها محتاجند ، آنها سه هستند ، یکی آن اسمی است که لفظ جلاله الله دلالت بر آن داشته و آن جهت اجتماع ذات نسبت به همه کمالات است ، یکی دیگر آن اسمی است که لفظ تبارک دلالت بر آن می کند ، آن جهت ثبوت کمالات و منشئیت خیرات و برکات است ، سوم آن اسمی است که لفظ تعالی حاکی از آن است و آن جهت نداشتن نقائص و ارتفاع حاجات است .

و اینکه فرمود : فعلی منسوب به آن اسماء است اشاره است به همان مطلبی که ما در سابق گفتیم و آن ناشی شدن اسمی از اسم دیگر است .

و اینکه فرمود : که بر سیصد و شصت اسم ... ، صریح است در اینکه اسماء خدا منحصر در نود و نه عدد نیست .

و اینکه - بنا به نقل توحید - فرمود : و اسماء سه گانه ارکان و حجاب هایی است برای آن یک اسم سرش این است که اسم مکنون مخزون از آنجایی که اسم است ، تعیین و ظهوری است از ذات متعالی و از جهت اینکه بحسب ذات و از ناحیه خودش مکنون و غیر ظاهر است ، ظهورش عین عدم ظهور و تعیینش عین عدم تعیین خواهد بود ، این همان تعبیریست که گاه گاهی خود ما می کنیم و می گوئیم : خدای تعالی محدود به حدی نیست حتی به این حد عدمی و هیچ وصف و صفتی محیط به او نیست حتی این وصف سلبی و همه این مطالبی که ما در باره او می گوئیم توصیفی است از ما و خدای تعالی عظیم تر و بزرگتر از آن است .

لازمه این حرف این است که اسم جلاله که کاشف از ذات مستجمع جمیع صفات کمال است اسمی از اسماء ذات باشد نه خود ذات و نه آن اسم مکنون و مخزون ، همچنین اسم تبارک و تعالی که با اسم جلاله سه اسم هستند که البته با هم حجاب اسم مکنونند ، بی اینکه یکی از دیگری جلوتر باشد و این سه حجاب و اسم مکنون که با هر سه این اسماء محجوب شده غیر ذاتند و اما ذات باری تعالی ، نه اشاره ای به او منتهی می شود و نه عبارتی می تواند او را حکایت کند ، زیرا هر عبارتی که بخواهد از او حکایت کند و هر ایمائی که بخواهد بسوی او اشاره کند خود اسمی از اسماء است و به آن نحوی که هست محدود است و ذات متعالی اجل از محدودیت است .

اینکه فرمود : این است معنای کلام خدای عز و جل که فرمود : « قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی! » (اسرا/۱۱۰) وجه استفاده فرمایشاتش از آیه شریفه این است که ضمیر در کلمه فله به کلمه ایا بر می گردد و این کلمه اسم شرط و از کنایاتی است که معنایش تعیین ندارد و تعیینش همان نداشتن تعیین است و معلوم است که از الله و رحمان که در آیه شریفه است مصداق لفظ آن دو است نه خود آنها و

گر نه می فرمود: « ادعوا بالله - دعا کنید به خدا یا به رحمان » و لیکن فرمود: بخوانید خدای را ... پس مدلول آیه این می شود که اسماء منسوب به خدا همه و همه قائم به مقامی هستند که هیچ خبری از آن مقام در دست نیست و هیچ اشاره و نشانه ای از آن نمی توان داد مگر همین که خبری از آن در دست نیست و اشاره ای به آن واقع نمی شود .

در این روایت «تبارک و تعالی» و همچنین «لا تاخذنه سنه و لا نوم» را از اسماء خدا شمرده ، این از نظر ادبی صحیح نیست ، حتما مقصود از اسم را صرف دلالت بر ذات گرفته البته ذات در حالی که ماخوذ با صفتی از صفاتش است و مقصود امام از اسم مصطلح اهل ادب نبوده است.

و این روایت از روایات برجسته ای است که متعرض مساله ای شده که بسیار از افکار عامه و فهم های متعارف بالاتر و دورتر است و لذا ما نیز در شرح آن به اشاراتی اکتفا کردیم و گر نه روشن کردن کامل آن محتاج به بحث مبسوطی است که از حوصله مقام ما بیرون است .

چیزی که هست اساس آن جز بر همان بحث سابق که ما در تحت عنوان اسماء و صفات چه نسبتی به ما و در میان خود دارند گذراندیم نیست و مبنای زائندی ندارد و بر شما خواننده محترم است که کمال دقت را در آن بحث بکار برید تا آنکه مساله آنطور که باید برایتان روشن گردد و توفیق آن با خدا است .

و در کتاب توحید به سند خود از علی علیه السلام روایت کرده که در یکی از خطبه هایش فرمود: پروردگار من لطیف لطافت است ، پس دیگر نباید او را به وصف لطف توصیف کرد ، او عظیم عظمت است ، دیگر به وصف عظیم توصیف نمی شود ، او کبیر کبریاء است ، دیگر به وصف کبیر توصیف نمی شود ، جلیل جلالت است با این حال نباید خودش را به وصف جلالت یعنی غلظت توصیف نمود ، او قبل از هر چیز است و گفته نمی شود چیزی قبل از او بوده و بعد از هر چیز است و گفته نمی شود چیزی بعد از او هست ، او خواستار اشیاء است لیکن نه به همت و تحمل زحمت ، دراک است اما نه به نیرنگ ، او در تمامی اشیاء هست اما نه ممزوج با آنها است و نه از آنها جدا است ، ظاهر است اما خیال نکنی که ظهورش مانند ظهور سایر موجودات به مباشرت است ، نمودار و جلوه گر است ، اما نه بطوری که بر خیزی و در صدد دیدنش بیفتی ، جدا است اما نه به مسافت ، نزدیک است اما نه نزدیک بودن مکان او با مکان ما ، لطیف است اما نه به اینکه جسم لطیفی داشته باشد ، موجود است ، اما نه موجود بعد از عدم ، آفریدگار است اما نه به اینکه اضطرار و ادارش کرده باشد ، اندازه گیر است اما نه به حرکت ، اراده کن است اما

نه به همت ، شنوا است ، نه بوسیله جهاز شنوائی ، بینا است ، نه بوسیله ابزار بینائی .

مؤلف : آن حضرت بطوری که ملاحظه می کنید در اسماء و صفات خدای تعالی تنها اصل معانی آنها را اثبات نموده و خصوصیتی را که مصادیق ممکنه آن دارند و نواقصی را که در مصادیق مادی آن است از خدای تعالی نفی فرموده ، این نیز همان مطلبی است که ما سابقا بیانش کردیم .

این معانی در احادیث بسیاری از ائمه اهل بیت علیهم السلام و مخصوصا از امام علی ، امام حسن ، امام حسین ، امام باقر ، امام صادق ، امام کاظم و امام رضا علیه السلام در خطبه های بی شماری وارد شده که هر کس بخواهد باید به کتب حدیث مراجعه نماید- و خدا راهنما است!

و در معانی الاخبار به سند خود از حنان بن سدیر از امام صادق علیه السلام روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمود: پس برای او شبیه و مانند و همتائی نیست و برای خداست اسماء حسنائی که جز او کسی به آن اسماء نامیده نمی شود و آن اسماء همان است که خدای تعالی آن را در قرآن کریم توصیف کرده و فرموده: «فادعوه بها و ذروا الذین یلحدون فی اسمائه!» (۱۸۰/اعراف) و این اشخاصی که می فرماید در اسماء خدا الحاد می ورزند از جهلشان است و نمی دانند که چه می کنند ، کفر می ورزند و خیال می کنند که کار نیکی می کنند همچنانکه فرموده: «و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون- بیشتر ایشان ایمان نمی آورند به خدا مگر اینکه مشرکند و خیال می کنند ایمان دارند!» (۱۰۶/یوسف) و همین هاینده آن کسانی که در اسماء خدا الحاد ورزیده و آنها را در غیر مواردش بکار می برند .

مؤلف : این حدیث گفتار ما را که در باره معنای اسماء حسنی و الحاد در آن گذراندیم تایید می کند و اینکه فرمود : جز او کسی به آن نامیده نمی شود معنایش این است که جز او کسی به آن معانی که این اسماء اختصاص به آنها یافته و می توان از آنها به این اسماء تعبیر کرد متصف نمی شود ، مانند خالق که به حقیقت معنایش یعنی آن معنائی که بر خدای تعالی اطلاق می شود به آن معنا بر کسی جز خدای تعالی اطلاق نمی گردد و همچنین سایر اسماء.

(۱)

## تسبیح خدای سبحان

### بحثی در مفهوم تسبیح سنگ و چوب

« تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا  
 !»

« همه آسمانهای هفتگانه و زمین و موجوداتی که بین آنهاست همه او را منزه می دارند و اصولاً- هیچ موجودی نیست مگر آنکه با حمدش خداوند را منزه می دارد ولی شما تسبیح آنها را نمی فهمید که او همواره بردبار و آمرزنده است!» (۴۴/اسری)

تسبیح به معنای منزه داشتن است ، که با زبان انجام شود ، مثلاً گفته شود سبحان الله ولی وقتی حقیقت کلام عبارت باشد از فهماندن و کشف از ما فی الضمیر و اشاره و راهنمایی به منوی خود ، این فهماندن و کشف به هر طریقی که صورت گیرد کلام خواهد بود هر چند که با زبان نباشد ، آری این انسان است که برای نشان دادن منویات خود و اشاره بدانها راهی ندارد که از طریق تکوین انجامش دهد ، مثلاً- منویات خود را در دل طرف خلق کند لذا ناگزیر است که برای این کار الفاظ را استخدام نموده و به وسیله الفاظ که عبارت است از صوتهایی که هر یک برای یک معنا قرار داده شده مخاطب خود را به آنچه که در دل دارد خبردار سازد و قهراً روش و سنت تفهیم و تفهم بر همین استخدام الفاظ جریان یافته ، البته چه بسا که برای پاره ای مقاصد خود از اشاره با دست و سر و یا غیر آن و چه بسا از کتابت و نصب علامات نیز استفاده کند .

اگر بشر راه دیگری جز استخدام الفاظ و یا اشاره و نصب علامت نداشته به همین ها عادت کرده و تنها اینها را کلام می داند دلیل نمی شود که در واقع هم کلام همین ها باشد ، بلکه هر چیزی که از معنای قصد شده ما پرده بردارد قول و کلام خواهد بود و اگر موجودی قیام وجودش بر همین کشف بود همان قیام او قول و تکلم است ، هر

چند به صورت صوت شنیدنی و الفاظ گفتنی نباشد .

به دلیل اینکه می بینیم قرآن مجید کلام و قول و امر و نهی و وحی و امثال این معانی را به خدای تعالی نسبت می دهد ، در حالی که می دانیم کلام او از قبیل آواز شنیدنی و الفاظ قراردادی نیست و اگر در عین حال چنین نسبتی به خدا داده جز برای این نیست که کلام منحصر در آواز نیست ، بلکه هر چیزی که از مقاصد کشف و پرده برداری کند کلام است .

و ما می بینیم که این موجودات آسمانی و زمینی و خود آسمان و زمین همه بطور صریح از وحدانیت رب خود در ربوبیت کشف می کند و او را از هر نقص و عیبی منزّه می دارد ، پس می توان گفت و بلکه باید گفت که آسمان و زمین خدا را تسبیح می گویند .

آری این عالم فی نفسه جز محض حاجت و صرف فقر و فاقه به خدای تعالی چیز دیگری نیست ، در ذاتش و صفاتش و احوالش و به تمام سراسر وجودش محتاج خداست و احتیاج بهترین کاشف از وجود محتاج الیه است و می فهماند که بدون او خودش مستقلاً هیچ چیز ندارد و آنی منفک از او و بی نیاز از او نیست و تمامی موجودات عالم با حاجتی که در وجود و نقصی که در ذات خود دارند از وجود پدید آورنده ای غنی در وجود و تام و کامل در ذات خبر می دهند و همچنین با ارتباطی که با سایر موجودات داشته از آنها برای تکمیل وجود خود استمداد می کند و نقائصی که در ذات خود دارد برطرف می سازد بطور صریح کشف می کند از وجود پدید آورنده ای که او رب و متصرف در هر چیز و مدبر امر هر چیز است .

از سوی دیگر این نظام عمومی و جاری در موجودات عالم که باعث شده همه پراکنده ها را جمع نموده و رابطه ای در میان همه برقرار سازد نیز بدون زبان از این حقیقت ، کشف و پرده برداری می کند ، پس پدید آورنده این عالم هم واحد و یکتا است ، او است که با تنهایی خود مرجع همه عالم و با وحدت خود برآورنده همه حوائج و تکمیل کننده همه نواقص است ، پس هر که غیر او است بدون حاجت و نقیضه نخواهد بود .

رب و پروردگار او است ، ربی غیر او نیست و غنیی که فقر نداشته باشد و کاملی که نقص نداشته باشد او است ، بنا بر این تمامی این موجودات عالم با حاجت و نقص خود خدای را از داشتن احتیاج تنزیه و از داشتن نقص تبرئه می کنند .

حتی نادانان مشرکین هم که برای خدا شرکائی اثبات می کنند و یا نقصی و عیبی به او نسبت می دهند با همین عمل خود تقدس خدای را از شریک و برائتش را از نقص اثبات می کنند ، زیرا معنائی که در ذهن و ضمیر این انسانها تصور شده و الفاظی



که با آن الفاظ حرف می زنند و تمامی اعضائی که برای رساندن این هدف استخدام می کنند همه اموری هستند که با حاجت وجودی خود از پروردگاری واحد و بی شریک و نقص خبر می دهند .

پس مثل این انسان که توحید آفریدگار خود را انکار می کند مثل انسانی است که به بانگ بلند ادعا کند که حتی یکنفر هم در عالم نیست که سخن بگوید و بر چنین مطلبی شهادت دهد ، زیرا این شخص غافل است که همین شهادتش بهترین دلیل بر خلاف مدعای خودش است و هر چه پافشاری بیشتری کند و یا شهود بیشتری بیاورد بر خلاف گفته خودش حجت محکمتری اقامه کرده است .

حال اگر بگوئی صرف اینکه عالم به وجودش کشف از وجود آفریدگاری می کند سبب نمی شود که بگوئیم عالم همه تسبیح خدا می گویند ، چون صرف کشف را تسبیح نمی گویند ، مگر وقتی که توأم با قصد و اختیار باشد ، هم کشف باشد و هم قصد و قصد هم از توابع حیات است و اغلب موجودات عالم از حیات بی بهره اند آسمان و آنچه سیاره است و زمین و آنچه جمادات است حیات ندارند ، پس گویا چاره ای نیست از اینکه تسبیح را حمل بر معنای مجازی نموده مقصود از آن را همان کشف و دلالت بر وجود پروردگار خود بدانیم .

در پاسخ می گوئیم : از کلام خدای تعالی فهمیده می شود که مساله علم نیز در تمامی موجودات هست ، هر جا که خلقت راه یافته علم نیز بدانجا رخنه کرده است و هر یک از موجودات به مقدار حظی که از وجود دارد بهره ای از علم دارد و البته لازمه این حرف این نیست که بگوئیم تمامی موجودات از نظر علم با هم برابرند و یا بگوئیم علم در همه یک نوع است و یا همه آنچه را که انسان می فهمد می فهمند و باید آدمی به علم آنها پی ببرد و اگر نبرد معلوم می شود علم ندارند .

البته این نیست ، ولی اگر این دلیل نمی شود بر اینکه هیچ بهره ای از علم ندارند ، خواهی گفت از کجای کلام خدا برمی آید که همه عالمند و بهره ای از علم دارند ؟ می گوئیم از آیه:

« قالوا انطقنا الله الذی انطق کل شیء! » (۲۱/فصلت) و نیز آیه :

« فقال لها و للأرض اثتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعتین! » (۱۱/فصلت)

و آیاتی که این معنا را افاده کند بسیار است.

و چون چنین است که هیچ موجودی فاقد علم نیست بنا بر این خیلی آسان است که بگوئیم هیچ موجودی نیست مگر آنکه وجود خود را درک می کند (البته مرحله ای از درک،) و می خواهد با وجود خود احتیاج و نقص وجودی خود را که

سراپایش

را احاطه کرده اظهار نماید، احتیاج و نقصی که غنای پروردگار و کمال او آن را احاطه نموده است، پس هیچ موجودی نیست مگر آنکه درک می کند که ربی غیر از خدای تعالی ندارد، پس او پروردگار خود را تسبیح نموده و از داشتن شریک و یا هر عیبی منزّه می دارد.

با این بیان به خوبی روشن می گردد که وجهی ندارد که ما تسبیح زمین و آسمان را در آیه مورد بحث حمل بر مطلق دلالت کرده و مرتکب مجاز شویم، زیرا وقتی جایز است ارتکاب مجاز کرد که نشود کلام صاحب کلام را حمل بر حقیقت نمود.

نظیر این حرف، گفتار بعضی دیگر است که گفته اند: تسبیح بعضی از موجودات از قبیل مؤمنین از افراد انسان و ملائکه زبانی و قالی و تسبیح بقیه موجودات حالی است و مجازا تسبیح گفته می شود، چون موجودات هر یک به نوبه خود به وجود خدای تعالی دلالت می کنند، به این اعتبار آنان را تسبیح گوی خدا خوانده است و خلاصه اینکه کلمه تسبیح در این آیه بر سبیل عموم المجاز به کار رفته است.

جواب این حرف همان جوابی است که به اولی دادیم و حق مطلب همان است که گفتیم تسبیح تمامی موجودات تسبیح حقیقی و قالی است چیزی که هست قالی بودن لازم نیست حتما با الفاظ شنیدنی و قراردادی بوده باشد. در آخر جلد دوم المیزان هم کلامی که به درد این بحث بخورد آمده است.

پس اینکه فرمود: «تسبیح له السموات السبع و الارض و من فیهن!» (اسرا/۴۴) تسبیح حقیقی را - که عبارت است از تکلم - برای هر وجودی اثبات می کند.

آری هر موجودی با وجودش و آنچه مربوط به وجودش می باشد و با ارتباطی که با سایر موجودات دارد خدای را تسبیح می کند و بیانش این است که پروردگار من منزّه تر از این است که بتوان مانند مشرکین نسبت شریک و یا نقص به او داد.

و اینکه فرمود: «و ان من شیء الا یسبح بحمده!» (اسرا/۴۴) مقصود این است که بفهماند تسبیح برای خدا اختصاص به طایفه و یا نوع معینی از موجودات ندارد، بلکه تمامی موجودات او را تسبیح می گویند، این معنا را جمله قبلی هم - که آسمانها و زمین و هر چه را که در آنها است اسم می برد - بیان کرد، ولی چیزی که هست اینکه: در این جمله حمد خدا را نیز بر تسبیح اضافه کرد تا بفهماند همانطور که خدا را تسبیح می کنند حمد هم می کنند و خدا را به صفات جمیل و افعال نیکش می ستایند.

چون همانطور که در همه موجودات چیزی از نقص و حاجت وجود دارد که از خود آنها نشأت گرفته است، همچنین سهمی از کمال و غنی در آنها وجود دارد که مستند به صنع جمیل خدا و انعام او است و از ناحیه او دارای این اوصاف کمالیه شده است.

بنا بر این همانطور که اظهار این نعمتها یعنی وجود دادن آنها، اظهار حاجت و نقص آن موجود و کشف برائت خدا از حاجت و نقص است و یا تسبیح است همچنین اظهار و ایجادش ابراز فعل جمیل خدا نیز هست، که حکایت از اوصاف جمیل خدا می کند، پس همین ایجاد هم تسبیح خدا و هم حمد خداست، چون حمد جز ثنای بر فعل جمیل اختیاری چیزی نیست، موجودات هم با وجود خود همینکار را می کنند، پس وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبیح او است.

و به بیانی دیگر اگر اشیاء و موجودات از جهت کشفشان، غنا و کمال خدائی و نقص و احتیاج خود مورد لحاظ قرار گیرند، وجودشان تسبیح خواهد بود، و اگر از این جهت لحاظ شوند که نشان دهنده نعمت وجود و سایر جهات کمالند از این نظر وجودشان حمد خدا است، البته در این صورت وقتی حمد و تسبیح دارند که شعور موجودات را هم در نظر بگیریم.

و اما اگر موجودات از این نظر لحاظ شوند که نشان دهنده صفات جمال و جلال خدایند و از علم و شعورشان قطع نظر شود، در این صورت صرفاً آیاتی هستند که بر ذات پروردگار دلالت می کنند.

و همین خود بهترین شاهد است بر اینکه مراد از تسبیح در آیه شریفه، صرف دلالت به نفی شریک و نفی جهات نقص نیست، زیرا خطاب به اینکه و لیکن شما تسبیح ایشان را نمی فهمید یا خطاب به مشرکین است یا به تمام مردم (اعم از مؤمن و مشرک) و مشرکین در هر حال دلالت اشیاء بر وجود آورنده آن را می فهمد، در حالی که آیه کریمه قوه فهم را از آنان نفی می کند.

پس به سخن این گروه نمی شود اعتنا کرد که گفته اند خطاب به مشرکین است و مشرکین در اثر تدبیر نکردن در آیات و کمی انتفاعشان از آن، فهمشان به منزله عدم فهم، فرض شده است و همچنین به حرف آنانکه ادعا کرده اند که: چون مشرکین حتی یک معنای از تسبیح را نمی فهمیدند از این نظر قرآن فهم تمامی معنای تسبیح را از ایشان نفی کرده است نمی شود اعتنا کرد زیرا با فهم را بی فهم فرض کردن، یا بعض را جمع تصور نمودن با مقام احتجاج و استدلال سازگار نیست، خدای تعالی در آیه قبل ایشان را مخاطب قرار داده تا به حجتش توجه کنند، آنگاه چطور ایشان را نفهم فرض کرده است؟ از همه بالاتر این خود یک نوع مسامحه به خاطر تغلیب و یا امثال آن است که قرآن کریم تحمل آن را ندارد و نمی شود چنین چیزهایی را به آن نسبت داد.

و اما نفی فهم و فقه از مشرکین در آیه بعدی که می فرماید: «و اذا قرأت القرآن...!» (اسری/۴۵) به هیچ وجه نمی تواند مؤید حرفهای قبل واقع شود زیرا در آیه مذکور

فهم قرآن را از ایشان نفی می کند و فهم قرآن چه ربطی به فهمیدن دلالت مخلوق بر خالق و بر منزله بودن آن دارد؟ آری تا این را نفهمند هیچ حجتی بر آنان تمام نمی شود.

پس حق این است که تسبیح - که آیه شریفه آن را برای تمامی موجودات اثبات می کند ، - تسبیح به معنای حقیقی است که در کلام خدای تعالی به طور مکرر برای آسمان و زمین و آنچه در بین آندو است (اعم از موجودات عاقل و غیر عاقل) اثبات شده و ما می بینیم که در میان نامبردگان موردی است که جز تسبیح حقیقی را نمی شود بدان نسبت داد و چون تسبیح در آن مورد حقیقی است قهرا باید در تمامی نامبردگان به نحو حقیقت باشد ، مثلاً یکی از این سنخ آیات ، آیه شریفه:

« انا سخرنا الجبال معه یسبحن بالعشی و الاشراق! » (۱۸/ص) و آیه شریفه: « و سخرنا مع داود الجبال یسبحن معه و الطیر! » (۷۹/انبیا) است که به یک سیاق و یک بیان فرموده کوهها و مرغ ها با او تسبیح می گفتند و قریب به این مضمون است آیه « یا جبال اوبی معه و الطیر! » (۱۰/سبا) و با اینحال دیگر معنا ندارد تسبیح را نسبت به کوهها و مرغان زبان حال گرفت و نسبت به آن پیغمبر زبان قال!

علاوه بر این ، روایات بسیاری ، هم از طریق اهل سنت و هم از طریق شیعه در دست داریم که نسبت تسبیح به موجودات داده است از آن جمله روایات بی شماری است که می گوید: سنگریزه های در دست رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تسبیح گفتند!

(۱)

**تکلم خدا**

**گفتاری پیرامون: تکلم خدای سبحان**

از جمله « منهم من کلم الله...! » (۲۵۳/بقره) بر می آید که اجمالاً عمل سخن گفتن از خدای تعالی سرزده و بطور حقیقت هم سرزده ، نه اینکه جمله نامبرده ، مجاز گوئی کرده باشد ، خدای سبحان هم این عمل را در کتاب خود ، کلام نامیده ، حال چه اینکه اطلاق کلام بر عمل نامبرده خدا ، اطلاق حقیقی باشد و یا اطلاقی مجازی ، پس پیرامون کلام از دو نظر باید بحث کرد .

جهت اول اینکه : کتاب خدای عزوجل دلالت دارد بر اینکه آن ویژگی های مخصوصی که خدای تعالی به انبیای خود داده و سایر مردم از درک آن عاجز می باشند از قبیل وحی و تکلم و نزول روح و ملائکه و دیدن آیات بزرگ الهیه و نیز آنچه که خبرش را به ایشان داده ، از قبیل : فرشته ، شیطان ، لوح ، قلم و سایر اموری که از درک و حواس انسان مخفی است ، همه اموری است حقیقی و واقعیاتی است خارجی ، نه اینکه انبیا خواسته باشند در این دعاوی خود مجازگویی کرده باشند و مثلاً نام قوای عقلانی را که بشر را بسوی خیر دعوت می کند ، ملائکه گذاشته باشند و نام هر چیزی را که این قوا به ادراک انسان تحویل می دهد ، وحی نهاده باشند و مرتبه عالی از این قوا را که افکار خوب و مفید به اجتماع بشری از آن ترشح می شود ، روح القدس یا روح الامین نامیده باشند و قوای شهوانی و غضبیه را که در نفس آدمی داعی به سوی شر و فساد است ، جن و یا شیطان خوانده باشند و افکار پلیدی که اجتماع صالح را به فساد می کشانند و یا انسانها را به عمل زشت وا می دارند و سوسه و نزع نامیده باشند و یا اینکه انبیا ، در سایر گفته های خود مجازگویی کرده باشند .

برای اینکه آیات قرآنی و همچنین آنچه از بیانات انبیا گذشته علیهم السلام که

برای ما نقل شده ، همه آن آیات ، روشنگر این نکته اند ، که آن حضرات ( انبیاء ) در مقام مجاز گویی نبوده و نخواسته اند حالات درونی خود را با مثل بیان کنند و اگر کسی این نکات روشن و بدیهی را انکار کند ، قطعاً سر ناسازگاری و لجبازی دارد و ما با او هم کلام نمی شویم و اگر جائز باشد که اینگونه بیانات را با آنگونه تاویل ها و مجاز گویی ها توجیه کنیم ، باید جایز بدانیم که تمامی خبرهایی که از حقایق الهیه داده اند ، بدون استثنا به امور مادی محض تاویل نموده و از بیخ ، همه امور ماورای ماده را منکر شویم و ما در این باره در بحث از اعجاز ، بیاناتی ایراد نمودیم و چون نمی توانیم دست به چنین تاویلی بزنیم و ناگزیریم همه را به همان معنای ظاهری آن حمل کنیم ، در مورد تکلم خدای تعالی ناگزیریم بگوئیم امری است حقیقی و واقعی است خارجی ، همان آثاری که بر تکلم های خود ما انسانها مترتب می شود .

توضیح اینکه خدای سبحان از بعضی کارهای خود تعبیر به کلام و تکلم کرده ، مثلاً فرموده: « و کلم الله موسی تکلیما !»

و یا فرموده: « منهم من کلم الله !» (نسا/۱۶۴) و این دو اطلاق سر بسته و مبهم و نظایر آن را در آیه زیر تفسیر نموده ، و فرموده: « و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراى حجاب ، او یرسل رسولا فیوحى باذنه ما یشاء !» (۵۱/شوری)

این آیه ، اطلاق سایر آیات را تفسیر می کند ، برای اینکه استثنای « الا وحیا ...! » معنا نمی دهد مگر وقتی که منظور از تکلم در جمله « ان یکلمه الله ! » تکلم حقیقی باشد ، پس تکلم خدا با بشر تکلم هست ، اما به نحوی خاص ( همچنانکه در آیه سوره نساء دیدید که فرمود: خدا با موسی تکلم کرد! )

پس حد و تعریف اصل تکلم بطور حقیقت ، بر آن صادق است و دارای معنی منفی نیست و نمی شود گفت که این عمل ، تکلم نیست .

حال ببینیم حقیقت کلام و تعریف آن در عرف ما بنی آدم چیست ؟ آدمی به خاطر احتیاج خود به تشکیل اجتماع و تاسیس مدنیت به حکم فطرت ، به هر چیزی که اجتماع بدان نیازمند است ( که یکی از آنها سخن گفتن است ) ، تا به وسیله آن مقاصد خود را به یکدیگر بفهمانند و فطرتش او را در رسیدن به این هدف هدایت کرده ، به اینکه از راه صدائی که از حلقومش بیرون می آید ، این حاجت خود را تامین کند ، یعنی صدای مزبور را در فضای دهانش جزء جزء نموده و از ترکیب آن جزءها علامت هائی به نام کلمه درست کند ، که هر یک از آنها ( علامت ها ) معنائی که دارد ادا شود ، چون به جز این علامت های قراردادی ، هیچ راه دیگری نداشت تا به طرف مقابل خود بفهماند در دل چه دارد و چه می خواهد .

پس انسان از این جهت به تکلم نیازمند است که برای تفهیم دیگران و فهمیدن خود، راه دیگری به جز این نداشت که آواز خود را پاره پاره کند و از ترکیب آنها علامت هائی به نام کلمه بسازد، که هر یک از آن کلمه ها نشان دهنده معنایی باشد و به همین جهت است که می بینیم واژه ها، در زبانهای مختلف، با همه وسعتش دایره مدار احتیاجات موجود بشر است، یعنی احتیاجاتی که بشر در طول زندگی و در زندگی عصر حاضر خود به آنها بر می خورد.

و باز به همین جهت است که می بینیم روز به روز دامنه لغت ها گسترش می یابد، هر قدر تمدن و پیشرفت جامعه در راه زندگی بیشتر می شود لغت ها هم زیادتر می شود.

از اینجا روشن می شود که کلام ( یعنی تفهیم آنچه در ضمیر است به وسیله صداهاى ترکیب شده و قراردادی)، وقتی تحقق می یابد که انسان در میان اجتماع قرار گیرد، حتی اگر حیوانی هم اجتماعی زندگی کند، گمان نمی کنم که زبان و علامتهائی نداشته باشد، قطعاً دارد و اما انسان در غیر ظرف اجتماع، محتاج به کلام نیست، به این معنا که اگر فرض کنیم انسانی بتواند به تنهایی زندگی کند و هیچ تماسی با انسانهای دیگر نداشته حتی اجتماع خانوادگی هم نداشته باشد چنین فردی قطعاً احتیاج به کلام پیدا نمی کند، برای اینکه نیازمند به فهمیدن کلام غیر نبوده و احتیاج به فهماندن کلام به غیر را ندارد.

و همچنین هر موجود دیگر که در وجودش احتیاج به زندگی اجتماعی و تعاونی ندارد فاقد زبان است، مانند فرشته و شیطان.

پس کلام به آن نحوی که از انسان سر می زند از خدای تعالی سر نمی زند یعنی خدا حنجره ندارد تا صدا از آن بیرون آورد و دهان ندارد تا صدا را در مقطع های تنفس در دهان قطعه قطعه کند، و با غیر خودش قراردادی ندارد (که بفرماید مثلاً هر وقت اگر فلان کلمه را گفتم بدان که فلان معنا را منظور دارم!) برای اینکه شان خدای تعالی أجل و ساحتش منزه تر از آن است که مجهز به تجهیزات جسمانی باشد و بخواهد با دعاوی خیالی و اعتباری استکمال کند، همچنانکه خودش فرمود: «لیس کمثله شیء!»

لیکن در عین حالی که قرآن کریم تکلم به معنای معهود بین مردم را از خدای تعالی نفی می کند، آیه شریفه: «و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراى حجاب!» حقیقت معنای تکلم را در باره خدای تعالی اثبات نموده است.

پس خدای تعالی تکلم با آثار و خواص خود را دارد، ولی آن حد اعتباری را که در تکلم معهود بشری است، ندارد و وقتی اثر کلام و نتیجه آن که همان فهماندن طرف

باشد ، در خدای تعالی هست ، قهرا بطور محدود جزء امور اعتباریه باقی می ماند ، یعنی اموری که تنها در اجتماع انسانی اعتبار دارد ، مانند ذرع که فلز بودن آن واقعیت دارد ، ولی ذرع بودن آن حدی است اعتباری و مانند کیل و ترازو که آهن بودن و شکل آن واقعیت دارد ، ولی ترازو بودنش امری است اعتباری و همچنین چراغ ، که اثرش یعنی روشنائی و روشنگریش امری است واقعی ، ولی حد و حدودش امری است اعتباری و باز مانند سلاح که از بین بردن دشمن توسط آن امری است ثابت ، ولی به فلان شکل بودن آن امری است قراردادی و امثال این امور که بیانش در سابق گذشت .

پس تا اینجا معلوم شد که خاصیت کلام در خدای سبحان هست ، یعنی خدا هم مقصود خود را به پیامبر خود می فهماند و این همان حقیقت کلام است و خدای سبحان هر چند که برای ما بیان کرده که این فهماندن انبیا حقیقت کلام است و اشاره کرد که کلام او صفات و وضع کلام ما آدمیان را ندارد و لیکن برای ما بیان نکرده و خود ما هم از کلام او درک نکرده ایم که در حقیقت کلام او چیست ؟ و او چگونه با پیامبرانش حرف می زند و مقاصد خود را به ایشان تفهیم می کند ؟ چیزی که هست اینکه : چه این چگونگی را بفهمیم و چه نفهمیم نمی توانیم خواص کلام معهود نزد خود را از خدا سلب نموده و بگوئیم خدا کلام ندارد ، بلکه باید بگوئیم آثار کلام یعنی تفهیم معانی مقصود و القای آن در ذهن شنونده ، در خدای تعالی هست .

پس کلام خدای تعالی مانند زنده کردن و میراندن و رزق و هدایت و توبه و سایر عناوین فعلی از افعال خدای تعالی است و در نتیجه صفات : متکلم ، محیی ، ممیت ، رازق ، هادی ، تواب ، و غیره صفات فعل خدا هستند ، یعنی بعد از اینکه خدا موجودی شنوا آفرید و با او سخن گفت ، محیی و متکلم می شود و چون حیات را از او گرفت ممیت به شمار می آید و وقتی او را هدایت کرد و از گناهش صرف نظر نمود ، هادی و تواب می شود .

پس لازم نیست که خدای سبحان قبل از این هم این صفات را داشته باشد و ذات او از این جهت تمام باشد ، بر خلاف علم و قدرت و حیات که صفات ذاتند و بدون آنها ذات ، تمامیت ندارد و چگونه می توان گفت ، بین صفات ذات و صفات افعال ، که صفاتی بعد از تمامیت ذات و چه بسا قبل از انطباق بر زمان است ، فرقی نیست ؟ با اینکه خود خدای تعالی در آیات زیر پاره ای از صفات و افعال خود را زمانی دانسته و می فرماید:

« و لما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربه قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی - بعد از آنکه موسی به میقات ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت ، وی گفت: پروردگارا



خودت را به من نشان بده، تا به سوی تو نظر کنم! فرمود: هرگز مرا نخواهی دید! (۱۴۳/اعراف)

و نیز فرمود:

« و قد خلقتك من قبل و لم تك شيئا - با اینکه من قبلا تو را آفریدم، در حالی که هیچ چیزی نبودی! (۹/مریم) و باز فرموده:

« فقال لهم الله موتوا ثم احياهم - خدای تعالی نخست به ایشان فرمود بمیرید و سپس آنها را زنده کرد! (۲۴۳/بقره) و نیز فرموده:

« نحن نرزقكم و اياهم - ما شما و آنها را روزی می دهیم! (۱۵۱/انعام) همچنین می فرماید:

« الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی - موسی به فرعون گفت: پروردگار ما کسی است که نخست هر چیزی را خلق کرد و سپس آن را هدایت نمود! (۵۰/طه) و نیز فرمود:

« ثم تاب علیهم لیتوبوا - سپس نظر رحمت خود را به ایشان برگردانید تا توبه کنند! (۱۱۸/توبه)

بطوری که ملاحظه می کنید این آیات کلام خدا، خلقت، میراندن، زنده کردن، رزق، هدایت و توبه را زمانی می داند و همه را یکسان زمانی می داند.

این آن حقیقتی است که اندیشیدن در آیات قرآن و بحث و تفسیری که سر و کار آن تنها با خود قرآن است در خصوص معنای کلام دست می دهد و اما این سؤال که از نظر علم کلام، که خود علمی جداگانه است و متخصصین آن را متکلمین گویند، سخن گفتن خدا چه معنا دارد؟ و متکلمین گذشته، در این باره چه گفته اند؟ و نیز این سؤال که علم فلسفه در این باره چه اقتضائی دارد؟ پاسخ آن انشاء الله به زودی می آید.

این را هم باید دانست که لفظ کلام یا تکلم از الفاظی است که خدای تعالی در قرآن آن را در غیر مورد انسان استعمال نکرده، بلکه لفظ کلمه و یا لفظ کلمات را در غیر مورد انسان استعمال کرده، مثلا نفس آدمی را در آیه زیر، کلمه خوانده و فرمود:

« و کلمته القیها الی مریم! (۱۷۱/نسا)

و دین خدا را کلمه خوانده و فرموده: « و کلمه الله هی العلیا! (۴۰/توبه)

و نیز فرموده: « و تمت کلمه ربک صدقا و عدلا! (۱۱۵/انعام)

و قضای خدا و یا نوعی از خلق او را کلمه خوانده و فرموده:

« ما نفدت كلمات الله! » (۲۷/لقمان) که توضیح بیشترش خواهد آمد .

و اما لفظ قول را در قرآن مجید بطور عموم استعمال کرده ، یعنی هم سخن

گفتن خدا با انسان را شامل می شود و هم با غیر انسان را، از آن جمله در مورد انسان فرموده:

« فقلنا یا آدم ان هذا عدو لك و لزوجك - پس گفتیم ای آدم، این ابلیس دشمن تو و دشمن همسر تو است! » (۱۱۷/طه)

و در مورد ملائکه فرموده:

« اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة - آن زمان که پروردگارت به ملائکه گفت: من در زمین جانشین خواهم نهاد! » (۳۰/بقره)

و نیز فرموده:

« اذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين - آن زمان که پروردگارت به ملائکه گفت، من بشری از گل خواهم آفرید! » (۷۱/ص)

و در مورد ابلیس فرموده:

« قال یا ابلیس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي - فرمود: ای ابلیس چه عامل و انگیزه ای تو را از اینکه سجده کنی در برابر چیزی که من به دست خود آفریده ام بازداشت؟ » (۷۵/ص)

و در مورد غیر صاحبان عقل فرموده:

« ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض ائتیا طوعا او کرها، قالتا اتینا طائعين - سپس به خلقت آسمان که دودی بیش نبود بپرداخت، پس به آسمان و زمین گفت: چه بخواهید و چه نخواهید باید بیائید، گفتند: به طوع و رغبت آمدیم! » (۱۱/فصلت)

و نیز فرموده:

« قلنا یا نار کونی بردا و سلاما علی ابراهیم - به آتش گفتیم بر ابراهیم سرد و بی آزار شود! » (۶۹/انبیا)

و نیز فرموده:

« و قيل یا ارض ابلی مائک و یا سماء اقلعی - گفته شد ای زمین آب خودت را فرو ببر، ای آسمان تو هم بس کن! » (۴۴/هود)

و در آیه زیر تمامی موارد را یعنی صاحبان عقل و غیر صاحبان عقل را جمع کرده با اینکه موارد آن بسیار مختلف است یکسره فرموده:

« انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون - امر او در وقتی که چیزی را اراده کرده باشد تنها این است که به آن چیز بفرماید موجود شو و آن چیز موجود می شود! » (۸۲/یس)

و نیز فرموده:

« اذا قضی امرنا فانما يقول له كن فيكون - چون قضای امری را براند تنها به آن امر

میگوید موجود شو و آن امر موجود می شود! (۱۱۷/بقره)

و آنچه که بعد از دقت و تدبر از کلام خدای تعالی استفاده می شود، این است که لفظ قول از خدای تعالی به معنای ایجاد چیزی است که: آنچه با وجود یافتنش دلالت بر معنائی می کند که مقصود خدا بوده است (همچنانکه قول در اصطلاح خود آدمیان نیز به معنای ایجاد صدائی است که بر معنای مقصود ما دلالت می کند).

دلیل بر اینکه لفظ قول در قرآن مجید به معنای چنین ایجاد است این است که هم در مواردی که شنونده ای دارای گوش و درک است استعمال شده، و هم در مواردی که گوش و درک به آن معنائی که معهود بین ما است ندارد، مانند آسمان و زمین و تنها راه سخن گفتن با آنها تکوین و ایجاد است و به دلیل اینکه دو آیه اخیر یعنی آیه سوره یس و سوره مریم، قول در آیات قبلی را به ایجاد و خلقت تفسیر کرده است.

این همان معنائی است که گفتیم از تدبر در کلام خدا به دست می آید حال هر یک از دو مورد تکوینات و غیر تکوینات را توضیح داده و می گوئیم: اما قول خدا در مورد تکوینات عبارت شد از خود آن موجود تکوینی، که خدا ایجادش کرد، پس موجودات عالم در عین اینکه مخلوق خدایند قول خدا هم هستند، برای اینکه خاصیت قول در آنها هست، خاصیت قول این است که غیر مرا به آنچه در قلب من است آگاه می سازد، مخلوقات خدا هم با خلقت و وجود خود بر خواست خدا دلالت می کنند و این پر واضح است که به حکم دو آیه سوره یس و مریم، وقتی خدا چیزی را اراده می کند و می فرماید موجود شو حتی کلمه باش هم بین خدا و آن چیز واسطه نیست و غیر از وجود خود آن چیز هیچ امر دیگری دست اندر کار نیست، پس هستی آن چیز، بعینه، قول خدا و باش خدا است، پس قول خدا در تکوینات عین همان خلقت و ایجاد است، که آن نیز عین وجود است و وجود هم عین آن چیز است و اما در غیر تکوینات از قبیل سخن گفتن با یک انسان، مثلا باید دانست که قول خدا عبارت است از ایجاد امری که باعث پدید آمدن علمی باطنی در انسان می شود، علم به اینکه فلان مطلب چنین و چنان است، حال یا به اینکه خدای تعالی صدایی در کنار جسمی ایجاد کند و انسانی که پهلوی آن جسم ایستاده، مطلب را بشنود و بفهمد و یا به نحوی دیگر که ما نه آن را درک می کنیم و نه می توانیم کیفیت تاثیرش را در قلب پیامبر تصور نمائیم و نمی دانیم چگونه خدای تعالی به پیامبری از پیامبران خود می فهماند که مثلا فلان مطلب چنین و چنان است، اما اینقدر می دانیم که قول و کلام خدا با پیامبر خود، حقیقت معنای قول و کلام را دارد.

و همچنین در مورد قول خدا با ملائکه یا شیطان، لیکن در خصوص این دو مورد و شبیه آن اگر مشابهی داشته باشند، به خاطر اینکه وجودشان از سنخ وجود ما انسانها نیست، یعنی حیوانی اجتماعی نیستند و همانند ما از راه تحصیل علم، تکامل تدریجی ندارند.

باید قول معنایی دیگر داشته باشد، در ما انسانها قول عبارت بود از استخدام صوت یا اشاره به ضمیمه قرارداد قبلی، که فطرت انسانی ما و اینکه حیوانی اجتماعی هستیم آن را ایجاب می کرد و اما ملائکه و جن و مشابه آن دو و بطوری که از کلام خدای سبحان بر می آید چنین وجودی ندارند، پس قطعاً سخن گفتن خدا با آنان طوری دیگر است.

از اینجا روشن می شود که سخن گفتن خود فرشتگان با یکدیگر و خود شیطانها با یکدیگر از راه استخدام صدا و استعمال لغت هائی در برابر معانی نیست و بنابر این وقتی یک فرشته می خواهد با فرشته ای دیگر سخن بگوید و مقاصد خود را به او بفهماند و یا شیطانی می خواهد با شیطان دیگر سخن بگوید، اینطور نیست که مانند ما، بدنی و سری و در سر دهنی و در دهان زبانی داشته باشد و آن زبان صدا را قطعه قطعه نموده، از هر چند قطعه اش لفظی در برابر مقصد خود درست کند و شنونده ای هم سری و در سر سوراخی بنام گوش و دارای حس شنوایی و در پشت آن، دستگاه انتقال صوت به مغز داشته باشد، تا سخنان گوینده را بشنود و این پر واضح است.

اما هر چه باشد بطور مسلم در بین این دو نوع مخلوق، حقیقت معنای سخن گفتن و سخن شنیدن هست و اثر قول و مخصوصاً فهم، معنای مقصود و ادراک آن را دارد، هر چند که قولی چون قول ما ندارند و همچنین بین خدای سبحان و بین ملائکه و شیطان قول هست، اما نه چون ما، که عبارت است از ایجاد صوت از طرف صاحب قول و شنیدن آن از طرف مقابل.

و همچنین قولی که احیاناً به پاره ای از حیوانات بی زبان نسبت داده شده و از آن جمله قرآن کریم در باره مورچه زمان حضرت سلیمان فرموده است:

« قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم! »

« مورچه ای بانگ زد: ای مورچگان به سوراخهای خود بروید! » (نمل/۱۸)

و نیز در باره هدده سلیمان علیه السلام می فرماید:

« فقال احطت بما لم تحط به و جئتک من سبا بنبا یقین! »

« گفت: من به چیزی دست یافتم که تو هرگز از آن خبر نداری و من از شهر سباء خبری یقینی آورده ام! » (نمل/۲۲)

و نیز در باره وحی که خود خدا به بعضی از جانداران بی زبان کرده می فرماید:

« و اوحی ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتا و من الشجر و مما یرشون! »

« پروردگارت به زنبور عسل وحی کرد که از سوراخ کوهها و سقف خانه هایی که مردم می سازند و از شکاف درختان برای خود خانه ها بسازید! » (نحل/۶۸)

این را هم باید تذکر داد که غیر از لفظ قول و کلام الفاظ دیگری در قرآن هست که به معنای آن دو نزدیک است ، از قبیل لفظ وحی ، مانند آیه زیر که می فرماید:

« انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبیین! » (نسا/۱۶۳)

« ما به سویت وحی کردیم آنچه آنکه به انبیائی که قبل از تو بودند وحی کردیم! »

یکی دیگر ، لفظ الهام است ، که در این باره فرموده:

« و نفس و ما سویها ، فالهمها فجورها و تقویها! » (شمس/۸)

« سوگند به نفس که آن را چه کامل آفرید و سپس فجور و تقوایش را الهامش کرد! »

یکی دیگر لفظ نبا است که در آن باره فرمود:

« قال نبانی العلیم الخیر - گفت: خدای دانا و با خبر مرا خبر داد! » (تحریم/۳)

یکی دیگر لفظ قص است ، که در آن باره فرموده:

« یقص الحق - حق را می سراید! » (انعام/۵۷)

و معنای سخن گفتن در همه این الفاظ یعنی در وحی و الهام و نبا و قصه همان معنایی است که در اول بحث گفتیم و آن این بود که حقیقت معنای قول در این موارد باید باشد و اثر قول و خاصیت آن را داشته باشد ، چه اینکه ما حقیقت امر آن را بشناسیم و یا نشناسیم و یا اجمالا- چیزی از آن را درک کنیم و اما در خصوص وحی که چگونه است گفتاری داریم که در تفسیر سوره شوری در میزان آمده است.

سؤال دیگر که در اینجا باقی می ماند این است که چرا بعضی از موارد بالا را به بعضی از آن تعبیرات اختصاص داده ، با اینکه معنای مشترکی که گفتید در همه هست ؟ ، مثلا چرا بعضی از موارد را کلام نامیده ، و بعضی را قول و بعضی را وحی ؟ و چرا جای این تعبیرات را عوض نکرده است ؟ و مثلا آنجائی که تعبیر به قول کرده تعبیر به وحی نکرده است ؟ .

جواب این سؤال این است که اختصاص هر مورد به یک تعبیر از این جهت بوده که انطباق عنایت لفظی با مورد ، ظهور بهتری داشته باشد ، مثلا اگر در آنجا که از قول تعبیر به کلام کرده ، خواسته است هم اصل معنا را برساند و آن این است که خدای تعالی به موسی چنین و چنان گفت ، هم احترامی از موسی علیه السلام کرده باشد و بفهماند که او نسبت به سایر انبیای قبل از خود ، فضیلتی دارد و لذا از گفتار خود با موسی تعبیر به کلام کرده و فرموده : خدا با موسی گفتگو کرد .



پس عنایت در اینطور تعبیر نکردن ، در همین است که بفهماند موسی مورد خطاب و گفتگوی با خدا قرار گرفت ، هر چند که همین معنا از نظر اینکه به موسی چنین و چنان فهمانده ، قول است و لذا از این امر الهی در مورد قضا و قدر و حکم و تشریح و امثال آن تعبیر به قول کرده است ، مثلاً فرموده:

« قال فالحق و الحق اقول لاملان...! » (۸۴/ص)

که در جمله « و الحق اقول » گفتن به معنای قضا راندن است .

و همین قول در جائی که به این جهت مورد عنایت است که بفهماند این گفتار پنهانی ، از غیر انبیاء صورت می گیرد و از آن به وحی تعبیر می شود و به همین جهت است که تفهیم به انبیاء علیهم السلام را وحی خواند و از آن جمله فرموده:

« انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبیین! » (۱۶۳/نسا)

« ما به تو وحی کردیم همانطور که به انبیای قبل از تو وحی می کردیم! »

جهت دوم : یعنی بحث از جهت کیفیت استعمال - در سابق توجه فرمودید که بشر در آغاز مفردات لغات را در مقابل محسوسات و امور جسمانی وضع کرد و هر وقت لغتی را به زبان می آورد ، شنونده به معنای مادی و محسوس آن منتقل می شد و خلاصه دایره استعمال لغات امور مادی و محسوس بود ، سپس به تدریج منتقل به امور معنوی شد ، این انتقال و استعمال لفظ در امور معنوی هر چند در ابتدا ، استعمال مجازی بود لیکن در اثر تکرار استعمال کار به جائی رسید که آن امر معنوی هم معنای حقیقی کلمه شد ، چون یکی از نشانیهای حقیقت بودن استعمال ، تبادر است ، یعنی اینکه هر وقت کلمه به زبان جاری شود آن معنا به ذهن راه یابد و استعمال لغات در امور معنوی اینطور شد .

و ترقی اجتماع و پیشرفت انسان در تمدن باعث می شد که وسایل زندگی دوشادوش حوائج زندگی تحول پیدا کند ، و مرتب رو به دگرگونی بگذارد ، در حالی که فلان کلمه و اسم ، همان اسم روز اول باشد ، مصداق و معنای فلان کلمه تغییر شکل دهد ، در حالی که غرضی که از آن مصداق منظور بوده همان غرض سابق باشد.

مثلاً روز اولی که بشر عربی زبان ، کلمه سراج و بشر فارسی زبان کلمه چراغ ، را وضع کرد ، برای آن ابزار و وسیله ای وضع کرد که احتیاجش را به نور برطرف سازد و در روزهای اولی که این کلمه وضع شده بود معنا و مصداقش یعنی آن وسیله ای که در شبهای تاریک پیش پایش را روشن می کرد عبارت بود از یک پیاله پایه دار سفالی ، که مقداری روغن خوراکی و یا هر چربی دیگر در آن قرار داشت و فتیله ای در آن روغن ، غوطه خورده بود و سر فتیله در لبه پیاله قرار گرفته و افروخته می شد و شعله آن ،

اطاق و مسیر راه او را روشن می کرد و سرامیک سازان آن روز هم همین پیاله پایه دار را می ساختند و نام آن را چراغ می گذاشتند ، سپس این وسیله استضاءه و روشنائی ، به صورتهای دیگری در آمد ، و در هر بار که تغییر شکل می داد ، کمالی زائد بر کمال قبلی خود را واجد می شد ، تا آخر منتهی شد به چراغ الکتریکی ، که نه پیاله دارد و نه روغن و نه فتیله و با اینکه هیچیک از اجزای روز اول را ندارد ، باز لفظ چراغ را بر آن اطلاق می کنیم و این لفظ را بطور مساوی در مورد همه انحاء چراغها استعمال می کنیم ، بدون اینکه احتیاج به اعمال عنایتی داشته باشیم و این نیست مگر به خاطر همین که غرض و نتیجه ای که روز اول بشر را واداشت تا پیاله پیه سوز را بسازد ، آن غرض بدون هیچ تفاوتی در تمامی اشکال چراغها حاصل است و آن عبارت بود از روشن شدن تاریکیها .

و معلوم است که بشر به هیچیک از وسائل زندگی علاقه نشان نمی دهد و آن را نمی شناسد مگر به نتایجی که برای او و در زندگی دارند .

پس حقیقت چراغ ، عبارت شد از هر چیزی که با روشنایی خود در شب نور دهد مادامی که این خاصیت و اثر باقی است حقیقت چراغ هم هست ، اسم چراغ هم بطور حقیقت بر چنین وسیله ای صادق است ، به شرط اینکه تغییری در معنای کلمه رخ نداده باشد ، هر چند که احیاناً در شکل آن وسیله یا در کیفیت کارش یا در کمیت آن ، یا در اصل اجزای ذاتش تغییراتی رخ داده باشد ، همانطور که در مثال چراغ دیدیم .

و بنابر این ، پس ملاک در بقای معنای حقیقی و عدم بقای آن ، همان بقای اثر است ، که مطلوب از آن معنا است ، مادام که در معنای کلمه ، تغییری حاصل نشده باشد ، کلمه در آن معنا استعمال می شود و بطور حقیقت هم استعمال می شود و در وسایل زندگی امروز که به هزاران هزار رسیده و همه در همین امروز ساخته می شود کمتر وسیله ای دیده می شود که ذاتش از ذات روز اولش تغییر نکرده باشد .

مع ذلک به خاطر اینکه خاصیت روز اول را دارد نام روز اول را بر آن اطلاق می کنیم ( یخچال را که در روز اول عبارت بود از میدانی وسیع برای یخ شدن آب و چاله ای عمیق برای ذخیره کردن آن یخ ، امروز به چیزی اطلاق می کنیم که نه میدان دارد و نه چاله!) و در لغات و اسامی هر زبانی از انتقالات قسم اول ، نمونه های زیادی دیده می شود و انتقالات قسم اول این بود که لفظی که در آغاز وضع شده بود برای معنایی محسوس در آخر به معنایی معقول و غیر محسوس درآمده باشد ، چیزی که هست مردی جستجوگر می خواهد تا آماری از اینگونه لغات بگیرد .

پس معلوم شد که استعمال لفظ کلام و لفظ قول در موارد غیر بشری استعمالی حقیقی است و هیچ مجازی در کار نیست ، برای اینکه غرض از کلام و قول که همان

تفہیم دیگران است در کلام خدا با انبیا و ملائکہ و جن و در کلام ملائکہ و جن با یکدیگر موجود است ، ہر چند کہ لوازم انسانی آن یعنی داشتن ریبہ و دہان و حنجرہ و صدا در آن موارد نباشد .

بنا بر این ، از ہمہ بیانات قبلی ، معلوم شد کہ اطلاق کلام و قول در مورد خدای تعالی اطلاقی است کہ از امری حقیقی و واقعی حکایت می کند ، قولش می فہماند کہ واقعا خدا گفتاری داشته و کلامش حکایت می کند از اینکہ خدای تعالی بہ راستی تکلمی کردہ و سخنی گفتہ است .

و نیز معلوم شد کہ کلام و قول خدا مرتبہ ای از مراتب معنای حقیقی این دو کلمہ است ، ہر چند کہ از نظر مصداق با مصداقی کہ معہود بین ما انسانہا است اختلاف داشته باشد و این مطلب اختصاصی بہ دو لفظ کلام و قول ندارد ، ہمہ الفاظی کہ ہم در خدا استعمال می شود و ہم در ما ، از قبیل : حیات ، علم ، ارادہ ، اعطاء ، سمیع و بصیر ہمینطور ہستند ، چون معنای ہمہ این الفاظ در بشر مستلزم جسمانیت است ، اگر ما می بینیم برای این است کہ دو چشم داریم و اگر می شنویم برای این است کہ دو گوش داریم و ... و لیکن این معانی در خدا ہست ، ولی لوازم امکانی آن در ساحت مقدس او نیست .

این را ہم باید دانست کہ آنجا ہم کہ لفظ قول در معنای رفع درجات است و فرمودہ : درجہ بعضی را از درجہ بعضی دیگر بالاتر بردہ از آن جہت کہ مشتمل است بر یک امری حقیقی و واقعیتی غیر اعتباری ، همان بگومگو و مطالبی کہ در قول خدا داشتیم ، در اینجا نیز می آید و بیشتر علمائی کہ کارشان بحث در اطراف معارف دینی است ، خیال کردہ اند اینگونہ بیانات از یک امر اعتباری و معنای وہمی خبر می دہند ، نظیر همان امور اعتباری و وہمی ای کہ در بین ما اہل اجتماع ہست ، پیش خود یکی را رئیس و زعیم اعتبار نمودہ و دیگران را مرئوس او قرار دادہ و یا یکی را بر دیگران برتری و تقدیم و صدارت می دہیم و از این قبیل عناوین اعتباری .

در نتیجہ ادامہ این خیال ، کارشان بہ آنجا کشیدہ شدہ است ، کہ آنچه از حقائق اخروی است را ہم با آن عناوین وہمی مرتبط دانستہ و گفتہ اند : بہشت و دوزخ و سؤال و حساب و سایر جزئیات معاد ، نیز مترتب بر ہمین امور اعتباری است و بہ عبارتی دیگر رابطہ میان مقامات معنوی نامبردہ و نتایجی کہ مترتب بر آن می شود ، خود یک رابطہ ای است اعتباری و قراردادی .

و چون بہ اینجا رسیدند ، بہ حکم اضطرار مجبور شدند بگویند : جاعل و برقرار کننده این روابط ، خدای تعالی است و خدا خود محکوم بہ این آرای اعتباری است کہ از

یک شعور و همی ناشی می شود، عینا مانند انسان در عالم ماده که عالم حرکت و استکمال است و به همین جهت می بیند که حاضر نیستند انبیا و اولیا را دارای کمالاتی حقیقی و معنوی بدانند، و به زحمت، همه عباراتی را که در کتاب و سنت ظهور در این کلمات حقیقی دارد به نحوی از اعتبارات تاویل می کنند.

(۱)

### بحث فلسفی درباره مفهوم: کلام، و متکلم بودن خدای تعالی

حکما گفته اند: آن عملی که نام آن در نظر مردم گفتار و کلام است، عبارت است از اینکه صاحب کلام بخواهد معنایی را که در دل دارد به دیگران بفهماند و به این منظور، لغت وضع می کند، یعنی قبل از هر کار با دیگران قرار می گذارد که هر وقت من فلان صدا را از دهان بیرون آوردم، بدان که منظورم فلان چیز است (و به همین جهت است که در تمامی جوامع بشری لغات و واژه هائی معین شده که هر لغت آن از معنایی حکایت می کند)، و چون آن صدا به گوش طرف مقابل و یا هر شنونده ای رسید، معنایی که طبق قرارداد قبلی برای آن لغت معین کرده بودند، به ذهن او وارد می شود و در نتیجه، گوینده و شنونده هر دو به یک معنا متوجه می شوند و غرض از تکلم که همان تفهیم و تفهم است، حاصل می گردد و گفته اند غرض نهائی از کلام و حقیقت آن همین است که فهم و ذهن کسی به معنایی آشنا شود که تا کنون آشنای به آن نبود و اما بقیه خصوصیات و اینکه مثلا تفهیم کننده، انسانی باشد و دستگاه تنفس داشته باشد و با نفس صدایی در حنجره خود پدید آورد و آن صدا را در فضای دهان و به وسیله زبان، شکل دهد و با ترکیب چند صدا، کلمه ای بسازد، که قبلا با همه شنندگان قرار گذاشته بود که این صدا علامت فلان معنا است و اینکه شنونده، دستگاه شنوایی داشته باشد، دستگاهی که صدا را در شرایطی معین بشنود یعنی در صورتی که ارتعاش صدا در ثانیه فلان مقدار باشد، نه کمتر و نه بیشتر، همه این خصوصیات مربوط به مصداق و مورد تکلم بشری است، نه اینکه همه آنها در تحقق حقیقت کلام دخالت داشته باشند، و تفهیم های دیگر کلام نباشد.

پس در حقیقت کلام مصادیقی دارد، یکی از آنها، همان بود که گفتیم، مصداق دیگرش اشاره است، مثل اینکه با دست به کسی اشاره کنی که بنشین و یا بیا و یا اشاره کنی که نرو، یا نگو، برای اینکه این حرکت هم وسیله ای برای تفهیم و مصداقی

برای حقیقت کلام است ، همچنین موجودات خارجی که هر یک معلول علتی است ، با هستی خود ، هستی علت خود را نشان می دهد و با خصوصیات ذاتش بر خصوصیات علت خود دلالت می کند ، پس اگر بگوئیم معلول با خصوصیات وجودش کلامی است برای علت خود ، درست گفته ایم ، برای اینکه اگر معلول و خصوصیات آن نبود ، کسی از ذات و صفت علت آگاه نمی شد ، پس هر موجود از موجودات عالم به آن جهت که وجودش مثالی است برای کمال علت فیاضه خود ، قهرا هر مجموعی از مجموعه های موجودات کلمه ای و آنگاه مجموع تمامی این مجموعه ها یعنی سراپای عالم امکان ، کلامی است برای خدای سبحان و خدای تعالی با این کلمات سخن می گوید و کمالات اسما و صفات خود را که نهفته در ذات او است ظاهر می سازد ، پس خدای تعالی همانطور که او خالق عالم و عالم مخلوق او است ، همچنین او متکلم به عالم و عالم ، کلام او است ، چون به وسیله همین عالم است که کمالات نهفته در اسماء و صفات خود را ظاهر می سازد .

بلکه اگر در معنای جمله (دلالت بر معنا) دقت کنیم ، ناگزیر می شویم که بگوئیم : ذات خدای تعالی بر ذات خود دلالت می کند ، برای اینکه دلالت از هر راهی که باشد بالاخره شانی از شئون هستی و اثری از آثار آن است و هیچ موجودی این دلالت را از پیش خود نیاورده ، بلکه همانطور که وجودش از خدا است دلالتش هم از خدا و قائم به خدا است ، پس هر موجود که با وجودش بر موجودش دلالت می کند ، این دلالتش فرع دلالتی است که به نوعی بر ذات خود دارد (چون قبل از اینکه بر غیر خودش دلالت کند بر هستی خود دلالت می کند و ساده تر بگویم به خاطر اینکه موجود هست ، بر وجود صانع خود دلالت دارد) و این دلالتها در حقیقت از خدا است ، پس دال بر این موجود که دارای دلالت است و دال بر دلالتش خدای سبحان است (زیرا او است که موجودی آفریده که با آثارش بر وجود خودش و با هستی خود بر وجود خدا دلالت می کند!)

پس خدای سبحان تنها کسی است که با ذات خود هم بر ذاتش دلالت می کند و هم بر تمامی مصنوعاتش ، و بنابر این می توان مرتبه ای از ذات او را کلام نامید ، همچنانکه به بیان گذشته مرتبه ای از فعل او را کلام نامیدیم .

پس خلاصه بیان فلسفی این شد که خدای تعالی از دو جهت متکلم است یک مرتبه از کلام ، صفت ذات است ، از این جهت که بر ذات او دلالت می کند و مرتبه دیگر آن صفت فعل است ، که همان خلقت و ایجاد باشد ، چون هر موجودی بر کمال پدید آورنده اش دلالت دارد .

و آنچه در اینجا از فلاسفه نقل کردیم به فرض که درست هم باشد ، لغت با آن

مساعد نیست ، برای اینکه آنچه از کتاب و سنت که برای خدا اثبات کلام کرده با امثال عبارات زیر اثبات کرده، می فرماید:

« منهم من کلم الله! » (۲۵۳/بقره)

« و کلم الله موسی تکلیما! » (۱۶۴/نسا)

« اذ قال الله یا عیسی...! » (۵۵/آل عمران)

« و قلنا یا آدم...! » (۳۵/بقره)

« انا او حینا الیک...! » (۱۶۳/نسا)

« نبانی العلیم الخبیر! » (۳/تحریم)

و کلام به معنای عین ذات با هیچیک از این عبارات سازش ندارد .

این را هم باید دانست که بحث کلام از قدیمی ترین بحث هائی است که علمای اسلام را به خود مشغول داشته و اصلا علم کلام را به همین مناسبت علم کلام نامیدند که چون از اینجا شروع شد که آیا کلام خدا قدیم است یا حادث ؟ اشاعره قائل بودند به اینکه کلام خدا قدیم است و گفتار خود را چنین تفسیر کردند که منظور از کلام ، معانی ذهنی است که کلام لفظی بر آنها دلالت می کند و این معانی همان علوم خدای سبحان است که قائم به ذات او است و چون ذات او قدیم است صفات ذاتی او هم قدیم است و اما کلام لفظی خدا که از مقوله صوت و نغمه است ، حادث است ، چون زائد بر ذات و از صفات فعل او است .

در مقابل ، معتزله قائل شدند به اینکه کلام خدا حادث است چیزی که هست گفته خود را تفسیر کرده اند به اینکه منظور ما از کلام ، الفاظی است که طبق قرارداد لغت دلالت بر معانی می کند و کلام عرفی هم همین است و اما معانی نفسانی که اشاعره آن را کلام نامیده اند ، کلام نیست ، بلکه صورتهای علمی است ، که جایش در نفس است .

و به عبارتی دیگر وقتی ما سخن می گوئیم در درون دل و در نفس خود چیزی به جز مفاهیم ذهنی که همان صورتهای علمی است نمی یابیم ، اگر منظور اشاعره از کلام نفسی ، همین مفاهیم باشد ، که مفاهیم کلام نیست ، بلکه علم است و اگر چیز دیگری غیر صور علمی را کلام نامیده اند ، ما در نفس خود چنین چیزی سراغ نداریم .

می توان به معتزله اشکال کرد و پرسید چرا جایز نباشد که یک چیز به دو اعتبار ، مصداق دو صفت و یا بیشتر بشود ؟ و چرا صور ذهنی به آن جهت که انکشاف واقعیات و درک آن است ، مصداق علم و به آن جهت که می توان آن را به دیگران القا کرد ، کلام نباشد .

مؤلف : و بیانی که این نزاع را از ریشه بر می کند ، این است که صفت علم در

خدای سبحان به هر معنائی که گرفته شود چه عبارت باشد از علم تفصیلی به ذات و علم اجمالی به غیر و چه عبارت باشد از علم تفصیلی به ذات و به غیر، در مقام ذات (این دو معنا دو نوع معنایی است که از علم ذاتی خدا کرده اند)، و چه عبارت باشد از علم تفصیلی قبل از ایجاد و بعد از ذات و یا عبارت باشد از علم تفصیلی بعد از ایجاد و ذات هر دو، به هر معنا که باشد علم حضوری است، نه حصولی و آنچه معتزله و اشاعره بر سر آن نزاع کرده اند، علم حصولی است، که عبارت است از مفاهیم ذهنیه ای که از خارج در ذهن نقش می بندد و هیچ اثر خارجی ندارد (آتش ذهنی ذهن را نمی سوزاند و تصور نان صاحب تصور را سیر نمی کند!) و این مطلبی است که در جای خودش اقامه برهان بر آن کرده ایم و گفته ایم مفهوم و ماهیت در تمامی زوایای عالم به جز ذهن انسانها و یا حیواناتی که اعمال حیوانی دارند و با حواس ظاهری و احساسات باطنی خود کارهای زندگی را صورت می دهند، وجود ندارند.

و خدای سبحان منزله است از اینکه ذهن داشته باشد، تا مفاهیم، در ذهن او نقش ببندد و باز یکی از چیزهایی که جز در ذهن انسانها جایی ندارد، مفاهیم اعتباری است که به جز وهم، ملاکی برای تحقق ندارد، نظیر مفهوم عدم، ملکیت، مملوکیت و سایر اعتباریات در ظرف اجتماع و چنین چیزهایی در ذات خدای تعالی نیست و گرنه باید ذات او محل ترکیب و معرض حدوث حوادث باشد و گفتارش احتمال صدق و کذب داشته باشد و محذوراتی دیگر از این قبیل که ساحت او منزله از آنها است.

باقی می ماند این سؤال که خدای تعالی چگونه زبان موجودات را می فهمد؟ و علم او به مفاهیم الفاظ گویندگان چگونه است؟ که انشاء الله تعالی در جای مناسب پاسخ آن داده می شود.

(۱)

## رؤیت خدا

### مفهوم رؤیت خدا



« وَ لَمَّا حَيَّاهُ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ انظُرْ إِلَيَّ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَاهُ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ! »

« و چون موسی به وعده گاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت ، عرض کرد: پروردگارا خودت را به من بنما که ترا بنگرم ، گفت : هرگز مرا نخواهی دید ولی به این کوه بنگر اگر بجای خویش برقرار ماند شاید مرا توانی دید و همینکه پروردگارش بر آن کوه جلوه کرد آن را متلاشی نمود و موسی بیهوش بیفتاد و چون به خود آمد گفت : منزهی تو ، سوی تو باز می گردم و من اولین مؤمن هستم! » (اعراف/۱۴۳)

... موسی گفت: « رب ارنی انظر الیک - پروردگارا خودت را بنمایان تا نگاهت کنم! » یعنی وسائل دیدارت را برایم فراهم ساز تا به تو نظر اندازم و تو را ببینم . آری ، دیدن فرع نظر انداختن است و نظر انداختن فرع تمکین و تمکین از دیدن است .

خدای تعالی به موسی فرمود: « لن ترانی - تو ابدا مرا نخواهی دید! و لکن انظر الی الجبل! » معلوم می شود کوهی در مقابل موسی علیه السلام مشهود بوده که خدای تعالی اشاره به آن نموده: - به این کوه نگاه کن که من اینک خود را برای آن ظاهر می سازم ، اگر دیدی تاب دیدار مرا آورد و بر جای خود استوار بماند ، بدانکه تو هم تاب نظر انداختن به من و دیدن مرا داری!

« فلما تجلی ربه للجبل! » و وقتی تجلی کرد و برای کوه ظاهر گردید با تجلی خود آن را درهم کوبید و در فضا متلاشیش ساخت و پرتابش کرد و موسی از هیبت منظره افتاد و از دنیا رفت و یا بیهوش شد!

وقتی به هوش آمد گفت : منزهی تو و من در باره درخواستی که کردم توبه

نموده و اولین کسی هستم که در باره نادیدنی بودن تو ایمان آورده ام!

این بود آن معنایی که از ظاهر الفاظ آیه شریفه استفاده می شود و دقت در آن این معنا را افاده می کند که اگر مساله رؤیت و نظر انداختن را عرضه به فهم عوام و مردم متعارف کنیم بدون درنگ آن را حمل بر رؤیت و نظر انداختن به چشم می کنند و لیکن این حمل صحیح نیست ، زیرا ما شک نداشته و نخواهیم داشت در اینکه رؤیت عبارت است از اینکه جهاز بینائی بکار بیفتد و از صورت جسم مبصر ، صورتی به شکل آن و به رنگ آن برداشته و در ذهن انسان رسم کند ، خلاصه اینکه عملی که ما آن را دیدن می خوانیم عملی است طبیعی و محتاج به ماده جسمی در مبصر و باصر هر دو و حال آنکه بطور ضرورت و بدهت از روش تعلیمی قرآن بر می آید که هیچ موجودی بهیچ وجهی از وجوده شباهت به خدای سبحان ندارد ، پس از نظر قرآن کریم خدای سبحان جسم و جسمانی نیست و هیچ مکان ، جهت و زمانی او را در خود نمی گنجانند و هیچ صورت و شکلی مانند و مشابه او و لو به وجهی از وجوه یافت نمی شود .

و معلوم است کسی که وضعش اینچنین باشد ابصار و دیدن به آن معنایی که ما برای آن قائلیم به وی متعلق نمی شود و هیچ صورت ذهنی منطبق با او نمی گردد ، نه در دنیا و نه در آخرت!

پس غرض موسی بن عمران علیهماالسلام هم از تقاضایی که کرد این نبوده ، چون چنین درخواستی لایق مقام رفیع شخصی مثل او که یکی از پنج پیغمبر اولو العزم است و موقف خطیری که وی داشته با چنین غفلت و جهالتی سازگار نیست .

آری ، تمنای اینکه خداوند در عین اینکه منزله از حرکت و زمان و مکان و نواقص مادیت است خود را به انسان نشان دهد و به چشم انسان قدرتی دهد که بتواند او را ببیند به شوخی شبیه تر است ، تا به یک پیشنهاد جدی .

خلاصه کلام اینکه مگر ممکن است خداوند سببی از اسباب مادی را آنقدر تقویت کند که با حفظ حقیقت و اثر خود ، در یک امر خارج از ماده و آثار ماده و بیرون از حد و نهایت عمل نموده و اثر باقی بگذارد ؟ چشم ما سببی است از اسباب مادی که سببیتش تنها در امور مادی است و محال است عمل آن متعلق به چیزی شود که هیچ اثری از مادیت و خواص مادیت را ندارد .

بنا بر این بطور مسلم اگر موسی علیه السلام در آیه مورد بحث تقاضای دیدن خدا را کرده غرضش از دیدن غیر این دیدن بصری و معمولی بوده و قهرا جوابی هم که خدای تعالی به وی داده نفی دیدنی است غیر این دیدن ، چه این نحو دیدن امری نیست که سؤال و جواب بردار باشد ، موسی آن را تقاضا کند و خداوند دست رد به سینه اش بزند .

خواهید گفت پس معنای رؤیت خدا در آیه مورد بحث و همچنین در آیه:

« وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره! » (۲۲/قیامه) و آیه:

« ما کذب الفؤاد ما رأی! » (۱۱/نجم) و آیه:

« من کان یرجوا لقاء الله فان اجل الله لآت! » (۵/عنکبوت) و آیه:

« ا و لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید! الا انهم فی مریه من لقاء ربهم الا انه بکل شیء محیط! » (۳ و ۵۴/فصلت) و آیه :

« فمن کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرک بعباده ربه احدا! »

(۱۱۰/کهف)

و نیز آیات بسیار دیگری که رؤیت خدا و لقای او را اثبات می کند چیست؟ و آیا شما بین این آیات و آیاتی که صریحا امکان رؤیت را نفی می کند مانند جمله « لن ترانی » از آیه مورد بحث و همچنین مانند آیه: « لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار! » (۱۰۳/انعام) و امثال آن چگونه جمع می کنید؟ و به چه بیانی منافاتی را که بین این دو دسته از آیات به چشم می خورد بر طرف می سازید؟ جواب این سؤال را دیگران هم داده و گفته اند: مراد از این رؤیت قطعی ترین و روشن ترین مراحل علم است و تعبیر آن به رؤیت برای مبالغه در روشنی و قطعیت آن است، چیزی که هست باید دانست حقیقت این علم که آن را علم ضروری می نامیم چیست؟

چون از هر علم ضروری به رؤیت تعبیر نمی شود، مثلا ما به علم ضروری می دانیم که شخصی به نام ابراهیم خلیل و یا به نام اسکندر و یا کسری وجود داشته و با اینکه علم ما به وجود ایشان ضروری است علم خود را رؤیت نمی خوانیم و همچنین ما به علم ضروری می دانیم که شهری بنام لندن و یا شیکاگو و یا مسکو وجود دارد و لیکن صحیح نیست به صرف داشتن این علم بگوییم ما لندن را دیده ایم حتی در مقام مبالغه در عالم بودن خود نیز صحیح نیست چنین تعبیری بکار بریم، اگر هم بخواهیم مبالغه کنیم باید بگوییم: وجود ابراهیم و اسکندر و کسری آنقدر برای من روشن است و یقین من به وجود ایشان آنقدر زیاد است که تو گوئی من ایشان را دیده ام نه اینکه بگوییم: من ایشان را دیده ام و همچنین در مثال لندن و شیکاگو و مسکو.

از این مثال روشن تر علم ضروری به بدیهیات اولیه از قبیل یک نصف عدد دو است و یا عدد چهار جفت است می باشد، زیرا این بدیهیات بخاطر کلیتی که دارند محسوس و مادی نیستند و چون محسوس نیستند می توانیم اطلاق علم بر آنها بکنیم و لیکن صحیح نیست آنها را رؤیت بنامیم، و همچنین تمامی تصدیقات عقلی که در قوه عاقله انجام می گیرد و یا معانی که ظرف تحققش وهم است که ما اطلاق علم حصولی بر آنها می کنیم و لیکن آنها را رؤیت نمی نامیم و اگر در پاره ای از امور عقلی کلمه رأی و

رأیت را بکار می بریم مقصودمان دیدن به چشم نیست بلکه مقصود حکم کردن و اظهار نظر است .

بله ، در میان معلومات ما معلوماتی است که اطلاق رؤیت بر آنها می شود و آن معلومات به علم حضوری ما است ، مثلاً می گوئیم : من خود را می بینم که منم و می بینم که نسبت به فلان امر ارادت و نسبت به آن دیگری کراهت دارم و می بینم که فلان چیز را دوست و فلان چیز را دشمن می دارم و می بینم که نسبت به فلان امر امیدوار و آرزومندم معنای این دیدنها این است که من ذات خود را چنین می یابم و آن را بدون اینکه چیزی بین من و آن حائل باشد چنین یافتیم و من خود ذاتم را یافتیم که نسبت به فلان امر ارادت و محبت دارد ، کراهت و بغض دارد ، امید و آرزو دارد و ... و این امور نه به حواس محسوس اند و نه به فکر ، بلکه درک آنها از این باب است که برای ذات انسان حاضرند و درک آنها احتیاجی به استعمال فکر و یا حواس ندارد .

البته اشتباه نشود این تعبیر غیر تعبیر می بینمت که فلان چیز را دوست می داری و فلان چیز را دشمن می داری می باشد ، برای اینکه معنای جمله اخیر این است که من با چشم خود تو را در هیاتی می بینم که آن هیات و قیافه دلالت دارد بر این که تو در دل ، فلان چیز را دوست می داری .

و این غیر آن مطلبی است که ما خاطر نشان ساخته و به حب و بغض و ارادت و کراهت نفس مثال آوردیم ، چون در آن مثال که می گفتیم : من می بینم که نسبت به فلان امر ارادت و نسبت به آن دیگری کراهت دارم ... مقصودمان این است که من خود ارادت و کراهت و حب و بغض را و خلاصه حقیقت و واقعیت این امور را در نفس خود می یابم ، نه اینکه از چیزی دیگر پی به وجود آنها برده و به وجود آنها استدلال می کنم .

تعبیر از اینگونه معلومات به رؤیت تعبیری است شایع ، این معنا که معلوم شد اینک می گوئیم : هر جا که خدای تعالی گفتگو از دیده شدنش کرده در همانجا خصوصیات ذکر کرده که از آن خصوصیات می فهمیم منظور از دیده شدن خدای تعالی همین قسم از علمی است که خود ما هم آن را رؤیت و دیدن می نامیم : مثلاً در آیه: « او لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید الا انهم فی مریه من لقاء ربهم الا انه بکل شیء محیط! » (۵۳ و ۵۴ / فصلت) که یکی از آیات اثبات کننده رؤیت است ، قبل از اثبات رؤیت نخست اثبات کرده که خدا نزد هر چیزی حاضر و مشهود است و حضورش به چیزی و یا به جهتی معین و به مکانی مخصوص اختصاص نداشته بلکه نزد هر چیزی شاهد و حاضر و بر هر چیزی محیط است ، بطوری که اگر به فرض محال کسی بتواند او را ببیند می تواند او را در وجدان خودش و در نفس خود و در ظاهر هر چیز و در باطن آن ببیند،

این است معنای دیدن خدا و لقای او نه دیدن به چشم و ملاقات به جسم که جز با روبرو شدن حسی و جسمانی و متعین بودن مکان و زمان دو طرف صورت نمی گیرد .

آیه شریفه: « ما کذب الفؤاد ما رأی! » (۱۱/نجم) نیز به این معنا اشعار دارد.

چون نسبت رؤیت را به فؤاد می دهد که بدون تردید مراد از آن نفس انسانیت و آن حقیقتی است که انسان را از سایر حیوانات متمایز می سازد نه قلب صنوبری شکل که در قسمت درونی طرف چپ سینه قرار دارد .

نظیر آیه فوق آیه شریفه:

« کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون! »

کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون! « (۱۴ و ۱۵/مطففین)

است که دلالت دارد بر اینکه آن مانعی که میان مردم و خدا حائل شده همانا تیرگی گناهای است که مرتکب شده اند و این تیرگی ها است که دیده دل ها (جان های) ایشان را پوشانده و نمی گذارد که به مشاهده پروردگار خود تشریف یابند ، پس معلوم می شود که اگر گناهان نباشد جانها خدا را می بینند نه چشمها .

خدای تعالی در کلام مجید خود یک قسم دیگر از رؤیت را هم اثبات کرده که در آن رؤیت ، مانند رؤیت مورد بحث حاجتی به عضو بینائی نیست ، و آن رؤیتی است که در آیه شریفه:

« کلا لو تعلمون علم الیقین! »

لترون الجحیم!

ثم لترونها عین الیقین! « (۷/تاکواثر) و آیه:

« و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین! » (۷۵/انعام)

ذکر شده، زیرا در تفسیر آیه اخیر در المیزان گفتیم که مقصود از ملکوت باطن اشیاء است ، نه ظاهر محسوس آنها .

پس به جوهری که ذکر شد معلوم گردید که خدای تعالی در کلام خود رؤیتی را اثبات کرده که غیر از رؤیت بصری و حسی است ، بلکه یک نوع درک و شعوری است که با آن حقیقت و ذات هر چیزی درک می شود ، بدون اینکه چشم و یا فکر در آن به کار رود ، شعوری اثبات کرده که آدمی با آن شعور بوجود پروردگار خود پی برده معتقد می شود ، غیر آن اعتقادی که از راه فکر و استخدام دلیل به وجود پروردگار خود پیدا می کند ، بلکه پروردگار خود را به وجدان و بدون هیچ ستر و

پرده ای درک می کند و اگر نکند به خاطر این است که به خود مشغول شده و دستخوش گناهانی شده است که

ارتکاب نموده و این درک نکردن هم غفلت از یک امر موجود و مشهود است نه اینکه علم به کلی از بین رفته باشد .

در هیچ جای از قرآن هم آیه ای که دلالت کند بر زوال علم دیده نمی شود بلکه همه جا از این جهل به غفلت تعبیر شده که معنایش اشتغال به علمی دیگر و در نتیجه از یاد بردن او است نه اینکه علم به وجود او به کلی از بین رفته باشد و این آن چیزی است که کلام خدای سبحان آن را بیان نموده و عقل هم با براهین روشن خود، آن را تایید می کند و همچنین با روایات وارده از ناحیه مقدسه ائمه اهل بیت صلوات الله علیهم اجمعین صدق ادعای ما روشن می شود.

البته بطوری که از کلام مجید خدای تعالی استفاده می شود، این علم که از آن به رؤیت و لقاء تعبیر شده تنها برای صالحین از بندگانش آنهم در روز قیامت دست می دهد، همچنانکه فرمود:

« وجوه یومئذ ناضره! الی ربها ناظره! » (۲۲ و ۲۳/قیامه)

آری، قیامت ظرف و مکان چنین تشریفی است، نه دنیا که آدمی در آن مشغول و پابند به پروراندن تن خویش و یکسره در پی تحصیل حوائج طبیعی خویشتن است، دنیا محل سلوک و پیمودن راه لقای خدا و به دست آوردن علم ضروری به آیات او است و تا به عالم دیگر منتقل نشود به ملاقات پروردگارش نائل نمی شود، همچنانکه فرموده:

« یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه! » (۶/انشقاق)

و در این معنا آیات بسیار دیگریست که دلالت دارند بر اینکه مرجع و بازگشت و منتهای همه به سوی اوست و همه در تلاش رسیدن به اویند .

این است آن علم ضروری مخصوصی که خدای تعالی آن را در باره خود اثبات نموده و از آن به رؤیت و لقاء تعبیر فرموده است، حال این تعبیر به نحو حقیقت است یا مجاز، بحث از آن خیلی دارای اهمیت و مورد احتیاج ما نیست، هر چه هست باشد، ما اینقدر می دانیم که به شهادت قرآنی که ذکر کردیم مقصود از رؤیت، آن علم ضروری مخصوص است، حال اگر این تعبیر به نحو حقیقت باشد قهرا قرائن مذکور قرائن معینه می شود و اگر به نحو مجاز باشد قرینه های صارفه خواهد بود .

آن نکته ای که قابل توجه است این است که قرآن کریم اولین کتابی است که از روی این حقیقت پرده برداشته و به بی سابقه ترین بیانی این راز را آشکار ساخته است، چون در کتابهای آسمانی قبل از قرآن اثری از این راز دیده نمی شود و اصلا در پی اثبات این قسم علم به خدا بر نیامده اند، کتب فلاسفه ای هم که در پیرامون اینگونه مسائل صحبت می کنند از این نکته و این حقیقت خالی است، چرا که در نزد فلاسفه علم

حضور منحصراً است به علم هر چیزی به خودش، آری این متنی است که اسلام و کتاب آسمانیش در تنقیح معارف الهی بر بشر دارد!

(۱)

### تحلیل روایتی درباره: رؤیت خدا

در این بحث پاره ای از روایات را که در معنای رؤیت قلب از ائمه اهل بیت علیهم السلام وارد شده نقل می کنیم:

مرحوم صدوق در کتاب توحید و امالی به سند خود از حضرت رضا علیه السلام روایت کرده که در ضمن خطبه ای از خطبه های خود فرمود:

-خداوند یگانه است اما نه یگانه عددی!

-او ظاهر است، اما ظهورش مانند ظهور سایر موجودات نیست که ما به مباشرت خود آنها را می بینیم!

-او متجلی است، اما تجلیش مانند تجلی و طلوع خورشید و ماه نیست تا در انتظار طلوعش به جستجو بر آییم!

-او باطن است اما باطن بودنش مانند غروب آفتاب و یا غیبت سایر موجودات به مفارقت و جدا شدن نیست!

مؤلف: داستان تجلی دائمی خدای تعالی برای تمامی موجودات و مخلوقات خود در کلمات امیر المؤمنین و سایر ائمه علیهم السلام مکرر آمده و ما در مباحث توحید در ذیل آیه: «لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة!» (۷۳/مائده) پاره ای از آن کلمات را در المیزان ایراد نمودیم.

و نیز در کتاب توحید به سند خود از امام صادق علیه السلام روایت کرده که در ضمن مطالبی که در باره توحید ایراد نموده چنین فرموده است:

- خدای تعالی واحد و صمد است!

-ازلی و صمدی است!

-او را ظلی نیست تا نگاهش بدارد، بلکه او است که هر چیزی را به ظلش نگاه می دارد!

-او عارف به هر مجهول و خودش معروف در نزد هر جاهل است!

-نه او در خلق خویش است و نه خلقتش در او است!





مؤلف: ظاهر اینکه فرمود: معروف در نزد هر جاهل است این است که او را در نزد مخلوقاتش معرفتی است که هیچگاه دستخوش غفلت نمی شود و در پس پرده جهل قرار نمی گیرد، بخلاف معرفتی که از طریق استدلال حاصل می شود و در نتیجه وقتی صورت برهان از صفحه ذهن محو شود معرفت نیز از بین می رود، این در صورتی است که مقصود از جمله مذکور این باشد که انسان در باره هر چیز جاهل باشد نسبت به پروردگارش جاهل نیست و اما اگر مقصود از آن این باشد که خدای سبحان نزد هر جاهلی معروف است هر چند خودش از معرفت خود غافل باشد گفتار ما که منظور از معرفت، معرفت حاصله از استدلال نیست روشن تر خواهد بود.

و کلمه ظل در آنجا که فرمود: او را ظلی نیست تا نگاهش بدارد...! اصطلاحی است در میان ائمه هدی علیهم السلام و مقصود از ظل چیزی، حد آن چیز است، به همین جهت آن را از خدای سبحان نفی و در باره غیر او اثبات کردند.

امام باقر علیه السلام آن را در پاره ای از احادیث ذر و احادیث طینت تفسیر نموده و از آن جمله فرموده: خدای تعالی طایفه ای از بندگان خود را از طینت بهشت و طایفه دیگری را از طینت آتش خلق فرمود، آنگاه همه آنان را در ظلال قرار داد! پرسیدند ظلال چیست؟ فرمود: هیچ سایه خود را در آفتاب ندیده اید؟ سایه شما چیزی است ولی چیزی نیست! خواسته اند بفرمایند ظل همان حدود و جودی موجودات است که بنظر می رسد چیزی غیر وجود آنها است و حال آنکه نیست، مانند سایه که بنظر می رسد غیر خود انسان است و حال آنکه نیست، آری حدود و جودی موجودات غیر از تعینات آنها چیز دیگری نیست، لیکن در عین اینکه چیزی نیست اگر نباشد موجودی به وجود در نمی آید. بعید نیست که ائمه علیهم السلام این اصطلاح را از آیه ظلال اقتباس کرده باشند.

و در کتاب ارشاد و غیر آن از امیر المؤمنین علیه السلام روایت شده که در ضمن یکی از کلمات خود فرموده است: خداوند بزرگتر از آن است که از چیزی پوشیده و پنهان شود و یا چیزی از او پوشیده بماند!

و نیز از همان جناب روایت شده که فرمود: من هیچ چیزی را ندیدم مگر آنکه قبل از دیدن آن، خدا را دیدم!

و نیز فرموده: من هرگز پروردگاری را که ندیده باشم عبادت نمی کنم!

و در نهج البلاغه از آنجناب نقل شده که فرمود: دیدگان او را به رؤیت بصری ندیده و لیکن دلهاست که او را به حقیقت ایمان دیدار کرده است!

و در کتاب توحید به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت: از امام صادق علیه السلام پرسیدم آیا مؤمن در روز قیامت خدا را می بیند؟ فرمود: آری قبل از قیامت او

را دیده اند!

عرض کردم چه وقت؟ فرمود: در آن موقعی که از ایشان پرسید:

«الست بربکم - آیا من پروردگار شما نیستم؟»

و ایشان در جواب گفتند: بلی! (۱۷۲/اعراف)

آنگاه پس از مقداری سکوت فرمود: مؤمنین او را در دنیا هم می بینند، مگر تو همین الآن او را نمی بینی؟ عرض کردم: اجازه دارم این مطلب را از قول شما برای دیگران نقل کنم؟ فرمود: نه! برای اینکه هر کسی معنای اینگونه مطالب را نمی فهمد، آنوقت مردم جاهل گفتارت را شبیه به کفر می پندارند و نمی فهمند که رؤیت به قلب غیر از رؤیت به چشم است و هیچ با هم ربطی ندارند و خداوند بزرگتر از آن اوصافی است که ملحدین و مشبهه برایش قائلند!

مؤلف: از این روایت بخوبی استفاده می شود که مقصود از رؤیت همانطور که رؤیت به چشم نیست اعتقاد و ایمان قلبی هم که از راه استدلال کسب می شود نیست و اگر لفظ رؤیت در مورد خدای تعالی زیاد استعمال نمی شود جهتش همین است که از این لفظ معنای رؤیت جسمانی به ذهن عامه مردم تبادر می کند و خلاصه اینکه ترس از گمراه شدن مردم مانع شیوع استعمال این لفظ در مورد خدای تعالی است و گر نه در مورد خدا نیز حقیقت رؤیت که عبارت از مشاهده علمی چیزی غیر از راه استدلال است ثابت و صادق است، بلکه تعدادی از روایات هم که رؤیت خدا را انکار می کنند به این لسان انکار شده که خدای سبحان از طریق فکر، معلوم و معروف واقع نمی شود.

و در توحید به سند خود از امام موسی بن جعفر علیه السلام روایت کرده که در خلال کلماتی که در توحید ایراد فرموده چنین گفتند:

-بین خدا و خلقش غیر خود خلق حجابی نیست، پس اگر از خلق خود محجوب شده این محجوبیش مانند محجوب بودن مادیات بخاطر حائل شدن حائلی نیست! آری، او از خلقش مستور است بدون ستری مستور، او بزرگ و شایسته بزرگی است و معبودی جز او نیست!

مؤلف: در کتاب علل و کتاب جوامع توحید همین معنا از حضرت رضا علیه السلام نیز روایت شده و روایت شریفه بالا معرفت حقیقی به خدا و آن معرفتی را که جهل و خطا و زوال و تغییر نمی پذیرد تفسیر نموده و می فرماید:

-خدای تعالی از هیچ موجودی پوشیده و نهان نیست مگر بوسیله خود آن موجود - بخلاف ما که اگر از کسی و یا چیزی پنهان می شویم بوسیله دیوار و یا چیز دیگری خود را پنهان می کنیم - پس در حقیقت حجاب و مانع از

مشاهده خدای تعالی خود موجودات هستند!

آنگاه اضافه می کند که ساتریت و حجاب بودن موجودات بطور حقیقت نیست، حجابی است که نمی بایست حجاب و مانع باشد و خلاصه اینکه می فهماند: خدای سبحان بایستی برای مخلوقات مشهود باشد، الا اینکه خود بینی مخلوقات، ایشان را از مشاهده خداوند غافل ساخته و نمی گذارد متوجه شوند به اینکه خدا را دائما مشاهده می کنند!

آری، علم به او همیشه و در هر حال هست و لیکن علم به علم است که گاهی به خاطر سرگرمی به چیزهای دیگر مفقود می گردد!

در کتاب محاسن به سند خود از محمد بن فضیل روایت کرده که گفت از امام ابی الحسن علیه السلام پرسیدم آیا رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم پروردگار خود را می دید؟ فرمود: آری با دل خود می دید، مگر نشنیده ای کلام خدای عز و جل را که می فرماید: «ما کذب الفؤاد ما رأی - دل در آنچه دیده بود دروغ نگفت!» (۱۱/نجم) از این آیه به خوبی بر می آید که آنجناب پروردگار خود را می دیده و لیکن نه به چشم سر بلکه به قلب!

و نیز به سند خود از عبد الاعلی مولی آل سام از امام صادق علیه السلام روایت کرده که در ضمن حدیثی فرمودند:

- و هر که گمان کند که خدا را شناخته و وقتی از او پرسند چطور شناختی او در جواب، خدا را به حجاب و یا صورت و یا مثالی تشبیه کند چنین کسی مشرک است، زیرا حجاب و مثال و صورت غیر خدا است!

- خدای تعالی واحد است و توحید او ضروری است، بنا بر این، چگونه دارای توحید است کسی که او را به غیر او شناخته است، تنها راه شناختن خدا این است که او را با او و از راه خود او بشناسند، هر کس او را به وسیله غیر او بشناسد در حقیقت او را نشناخته، بلکه همان غیر را شناخته است، چون میان خدا و خلاق واسطه ای نیست تا خلاق او را به وسیله آن واسطه بشناسند، خداوند همه عالم را از هیچ آفریده!

- به اسمائی مسمی می شود و او غیر آن اسماء است و اسماء هم غیر اوست و اگر به وصفی توصیفش می کنیم او غیر واصف و واصف غیر اوست، بنا بر این هر کس خیال کند که ایمانش به خدای تعالی ایمان به کسی است که او را نمی شناسد او گمراه از معرفت است، چون مخلوق جز با خدا چیزی را درک نمی کند، پس معرفت به خدا هم جز با خدای تعالی بدست نمی آید!

- آری، نه خداوند در مخلوقات است و نه مخلوقات در اویند!

مؤلف: این روایت معرفت خدا را برای هر موجودی که دارای درک است هر چند درکش ناچیز باشد اثبات می کند و آن را به آدمیان انحصار نمی دهد، چون ملاک این معرفت و راه آن را فکر ندانسته تا در نتیجه مخصوص آدمیان باشد و صریحا می رساند که انحصار معرفت به فکر و استدلال خود جهل به خدا و شرک خفی به او است.

بیان این معنا منوط به یادآوری مقدماتی است که در همین روایت می باشد و آن مقدمات یکی این است که تعلق گرفتن معرفت انسان به چیزی ادراک همان چیز است، همچنانکه ادراک چیزی عبارت است از تعلق گرفتن معرفت ما به آن چیز و لا غیر.

پس اگر فرض کنیم که ما چیزی را به وسیله چیز دیگری شناخته ایم و آن چیز دیگر واسطه در شناسائی ما بوده پس در حقیقت همین واسطه متعلق ادراک ما قرار گرفته نه آن چیزی که صاحب این واسطه بود، زیرا اگر معرفت بواسطه معرفت به صاحب واسطه هم بوده باشد بایستی به یک معنا واسطه و صاحب واسطه یکی باشند هر چند به اعتباری دیگر غیر هم بوده باشند و تا به یک اعتبار یکی نباشند ممکن نیست معرفت به یکی از آن دو معرفت به دیگری باشد، مثلا حسین نامی که از جلو ما عبور می کند و ما او را در ذهن خود تصور می کنیم، این صورتی که از آن شخص در ذهن ما ترسیم می شود واسطه میان ما و درک حسین است در عین اینکه به وجهی عین او نیست به وجه دیگری عین او است زیرا اگر عین او نباشد لازمه اش این است که ما حسین را ندیده درک نکرده باشیم و در نتیجه تمامی علوم ما جهل بوده باشد.

و لیکن این حرف در معرفت خدا جریان ندارد زیرا میان ما و خدای تعالی چیزی واسطه نیست و در نتیجه ما آن طور که حسین را درک می کردیم و به وی معرفت پیدا می کردیم نمی توانیم به خداوند معرفت پیدا کنیم، مگر اینکه او را با خود او بشناسیم.

بنا بر این، کسی که ادعا می کند من خدای تعالی را بوسیله تفکرات و تصور و تصدیق و یا بوسیله آیات خارجی شناخته ام در حقیقت به شرک خفی مبتلا شده چون قائل به وجود واسطه ای بین خدا و خلق شده، واسطه ای که نه خدا است و نه خلق خدا و معلوم است که چنین چیزی باید مستقل و بی نیاز از خدا باشد و یا به عبارتی دیگر خدایی مانند خدای تعالی و شریک او خواهد بود، پس اگر خدای تعالی به ذات خود شناخته شد که خوب و گر نه به هیچ وسیله و واسطه دیگری شناخته نمی شود و چون خداوند بطور مسلم قابل شناختن است پس او شناخته به ذات خویش است، یعنی معرفت او و ذات او یک چیز است و چون محال است که شناخته نشود لذا ثبوت ذات او عین ثبوت شناخته شدن او است.

خواهید پرسید چطور خدای تعالی قابل شناسائی است و محال است که شناخته

نگردد؟ در جواب برای توضیح مطلب می‌گوییم:

- هیچ موجودی از موجودات و مخلوقات به ذات خود مستقل از خدای تعالی نیست، نه در خارج و نه در ذهن و هر موجودی که ما تصور و فرض کنیم وجودش نظیر وجود رابطه‌ای است که در جمله عدد چهار جفت است میان عدد چهار و جفت برقرار است، همچنانکه رابطه میان آن دو به هیچ وجهی از وجوه مستقل از آن دو طرف نیست، همینطور هیچ موجودی مستقل از آفریدگار خود نخواهد بود.

بنا بر این، اگر علم ما و یا علم مخلوق دیگری به چیزی تعلق بگیرد در همان حال به آفریدگار آن چیز نیز تعلق گرفته، چون آن چیز هم در خارج و هم در ذهن ما همراه با آفریدگارش است، چون اگر وجودش متکی به وجود آفریدگارش نباشد خواه ناخواه باید مستقل از او باشد.

پس هیچ عالمی پی به معلومی نمی‌برد مگر اینکه قبل از پی بردن به آن معلوم به وجود آفریدگار آن معلوم پی برده باشد.

و چون خود آن عالم هم مخلوق است و در عالم بودنش مستقل از خالق خود نیست - چه اگر مستقل از خالقش باشد مخلوق نخواهد بود - پس هم خود عالم در عالم بودنش محتاج به خدا است و هم معلومی که تحصیل کرده در معلوم بودنش محتاج به خدا است، به این معنا که معلوم هیچ وقت معلوم نمی‌شود مگر آنکه خالقش معلوم شود و ما هر چیزی را که بفهمیم و به هر چیزی که علم پیدا کنیم نخست علم ما به خالق آن چیز تعلق گرفته و در ثانی به خود آن چیز، همچنانکه خالق آن چیز نخست خودش عالم بود نه اینکه به طفیل علم او ما نیز عالم شده ایم.

با در نظر گرفتن این مطلب در آیه شریفه: «و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء!» (۲۵۵/بقره) و همچنین در کلام امیر المؤمنین علیه السلام که فرمود: «ما رایت شیئا الا و رایت الله قبله - من هیچ چیز ندیدم مگر آنکه قبل از دیدن آن چیز خدا را دیدم!» - دقت بفرمایید!

خلاصه کلام اینکه خدای تعالی معروف و معلوم است به دلیل اینکه به حکم ضرورت ثبوت هر علمی به هر معلومی منوط بر این است که نخست او معروف و معلوم باشد.

پس اینکه امام صادق علیه السلام در روایت بالا فرمودند: هر که گمان کند که خدا را به حجاب و یا صورت و یا مثالی شناخته او در حقیقت به خدا شرک ورزیده بعید نیست که مقصود آنجناب از کلمه حجاب همان واسطه‌هایی باشد که فرض کردیم فاصله میان خدا و عارف به او قرار گیرد و مراد از صورت، صورت ذهنی باشد که همیشه توأم

با اوصاف محسوس از قبیل اشکال و الوان و مقادیر است و مراد از مثال ، معانی عقلی و غیر محسوس باشد، ممکن هم هست بگوئیم مراد از صورت صور محسوس و مراد از مثال صور خیالی است .

و یا مراد از صورت تصور و مراد از مثال تصدیق آن تصور است و به هر حال روایت به هر کدام از این چند معنا باشد علوم فکری را شامل است و روایات دیگر در اینکه علم فکری به خدای تعالی احاطه پیدا نمی کند بسیار زیاد است .

مقدمه دیگر جمله خدای تعالی واحد است و توحیدش ضروری است می باشد ، زیرا از این جمله نیز بدست می آید که معرفت با واسطه ، شرک است ، زیرا در چنین معرفت ، چیزی بعنوان واسطه اثبات شده که نه خالق است و نه مخلوق و چنین چیزی هر چند به وجهی از وجوه مباین با خدا است لیکن به وجهی دیگر باید مشارک با او باشد و این خود شرک است ، و خداوند کسی است که هیچ چیزی به هیچ وجهی از وجوه مشارک با او نیست ، تا در نتیجه واحد نباشد و از قبیل صور علمیه نیست ، که در معنا و حقیقت با معلوم خارجی متحد و در وجوه از آن جدا و در نتیجه مرکب از ماهیت و وجود باشد .

مقدمه دیگر جمله چگونه دارای توحید است کسی که او را به غیر او شناخته می باشد ، زیرا در این جمله خاطر نشان ساخته که چنین عقیده ای شرک است ، چرا که ذات خدا را مرکب دانسته و برای او شریک اثبات کرده است .

و نیز جمله تنها راه شناختن خدا این است که او را با خود او از راه خود او بشناسند است که واسطه در معرفت را لغو کرده و جمله هر کس او را بوسیله غیر او بشناسد در حقیقت او را نشناخته بلکه همان غیر را شناخته است که به ضمیمه تعلیل چون میان خدا و خلائق واسطه ای نیست می رساند که بیرون از خدا و خلائق هیچ موجودی نیست که خلائق را با خدا مرتبط سازد : خداوند همه عالم را از هیچ آفریده آفریدن او مانند صنع صنعتگران نیست که مواد ترکیبی خارجی به ضمیمه نقشه مصنوع در ذهن او ، او را با مصنوعش ارتباط دهد .

و جمله به اسمائی مسما می شود و او غیر آن اسماء است به منزله دفع اعتراضی است که ممکن است بشود و آن این است که کسی بگوید : ما اگر خدا را می شناسیم تنها از راه اسمائی می شناسیم که جمال و جلال او را حکایت می کنند در جمله بالا این اعتراض را جواب می دهد به اینکه مسمی شدن به اسماء ، خود اقتضا دارد که او غیر اسماء باشد ، برای اینکه اگر غیر اسماء نبود و اسماء عین او و او عین اسماء بود می بایست معرفت او به اسماءش معرفت خود او باشد نه معرفت او به چیز دیگر .

جمله او غیر واصف و واصف غیر او است نیز همین معنا را تاکید می کند.

جمله هر کس خیال کند که ایمانش به خدا ایمان به کسی است که او را نمی شناسد اشکالی است که از طرف صاحب اعتراض بیان شده ، در حقیقت صاحب اعتراض برگشته و می گوید : ایمان ما به خدا ایمان به امر مجهولی است که راهی به شناسائی ذات او نداریم ، تنها چیزی که در این باره برای ما امکان دارد ایمان به آیات او است ، که آن را بطور مجاز ایمان به خدا هم می گوئیم ، در حالی که ایمان به خدا نیست ، جمله او گمراه از معرفت است اشکال بالا را جواب داده و می فرماید : چنین کسی نمی فهمد که چه می گوید ، برای اینکه او بدون تردید چیزی را درک می کند و چنان نیست که هیچگونه درکی نداشته باشد و چون ناگزیر از اقرار به چنین درکی است می گوئیم هیچ مخلوقی هیچگونه درکی ندارد مگر بوسیله خدا پس این شخص خدا را می شناسد و گر نه ممکن نبود که بوسیله خدا چیز دیگری را بشناسد ، معرفت خدا هم جز بوسیله خود خدای تعالی بدست نمی آید چون گفتیم هیچ رابطه مشترکی میان خالق و مخلوق نیست ، آری نه خدا در مخلوقات است و نه مخلوقات در اویند .

پس خلاصه مفاد روایت این شد که معرفت خدای سبحان برای هر دارای درک و صاحب شعوری ضروری است ، الا اینکه بسیاری از خلق از اینکه چنین معرفتی دارند غافلند و کسانی هم که خدا را شناخته و می فهمند که خدا را شناخته اند اینگونه افراد به خوبی می دانند که خدا را با خود خدا شناخته اند ، بلکه هر چیز دیگری را هم بوسیله خدا شناخته اند!

و این مفاد بعضی از قسمت هایش در روایات دیگری نیز دیده می شود و این قبیل روایات در میان روایات صادره از ائمه اهل بیت علیهم السلام آنقدر زیاد است که نه می شود همه را در اینجا نقل کرد و نه حاجتی به نقل آنها است .

در خاتمه این بحث خاطر نشان می سازیم که اگر ما در مساله رؤیت و دیدن خدای تعالی بحث فلسفی جداگانه ای ایراد نمودیم برای این بود که بیانات ائمه علیهم السلام در روایات این باب خود بیاناتی بود فلسفی و با نقل روایات مذکور دیگر حاجتی به ایراد بحث فلسفی جداگانه ای نبود!

(۱)

**پرستش**

**گفتاری در چند مبحث پیرامون: پرستش**

**بحث ۱- گرایش و اطمینان انسان به حس**



انسان در زندگی اجتماعی بر اساس اعتبار قانون علیت و معلولیت کلی و اعتبار سایر قوانین کلی زندگی می‌کند، قوانینی که خود او آنها را از این نظام کلی و محسوس جهان گرفته است، انسان بر خلاف آنچه که ما آن را در عملکرد سایر حیوانات مشاهده می‌کنیم در تفکر و استدلال و یا در قیاس چیدن و نتیجه گرفتن از قیاس در چهار دیواری آنچه حس کرده نمی‌گنجد بلکه پا را از آن فراتر نهاده و به گرفتن نتایج بسیار دور می‌پردازد.

انسان در عین حال در فحوص و بحث و کنجکاوی آرام نمی‌گیرد تا در نهایت در باره علت پیدایش این عالم محسوس که خود او جزئی از آن عالم است حکمی یا به اثبات و یا به نفی نموده (تا خود را آسوده سازد!) چون می‌بیند سعادت زندگی او که در نظر او هیچ چیزی محبوب تر از آن نیست بر دو تقدیر اثبات و نفی فرق می‌کند یعنی می‌بیند اگر معتقد شود به اینکه برای این عالم علت فاعله ای به نام خدای عز و جل هست، سعادت زندگی جوهر و واقعیتی خواهد داشت که در صورت نداشتن چنین اعتقادی جوهره و واقعیت زندگی با فرض اول مختلف می‌شود.

آری این معنا بسیار روشن است که هیچ شباهتی بین زندگی یک انسان خداپرست که معتقد است به اینکه برای این عالم صانع و صاحب و معبودی است یکتا و زنده و علیم و قدیر، خدایی که هیچ چاره ای جز خضوع در برابر عظمت و کبریایی او

عمل بر طبق آنچه او را خشنود بسازد نیست ، با زندگی انسانی دیگر که می پندارد این عالم بی صاحب و بی صانع و افسار گسیخته است به چشم نمی خورد.

آری چنین کسی که برای عالم ، مبدأ و منتهایی قائل نیست برای انسان زندگی ای غیر از این زندگی محدود که با مرگ خاتمه می یابد و با فوت باطل می شود قائل نیست و انسان هیچ موقف و واقعیتی غیر از آنچه حیوانهای زبان بسته دارند ندارد بلکه واقعیت زندگی او نیز در چند کلمه شهوت و غضب و شکم و عورت خلاصه می شود .

پس این اختلاف جوهره حیات و جوهره سعادت زندگی بشر ، انگیزه ای درونی بود تا بشر را به این فکر بیندازد که آیا برای هستی معبودی هست یا نه ؟ و به دنبال این انگیزه ، انگیزه ای دیگر پیدا شده به اینکه در مساله قبلی حکم کند به اینکه آری عالم را صناعی هست و آن فطرت خود بشر بود که حکم می کرد به اینکه عالم الهی دارد که تمامی عالم را به قدرت خود خلق کرده و به ربوبیت خود نظامی عمومی در آن جاری ساخته و به مشیت خود هر موجودی را به سوی غایت و کمالش هدایت نموده و به زودی هر موجودی به سوی پروردگارش که از ناحیه او نشأت گرفته بود بر می گردد - توجه بفرمائید - و آنگاه که انسان از آنجا که همه روزه بلکه همه ساعته سر و کارش با حس و محسوسات است و در طول زندگی فرو رفته در ماده و مادیات است این انس به مادیات برای او عادت شده و باعث گشته که معقولات و ذهنیات خود را نیز قالبی حسی بدهد هر چند که آن معقولات ، اموری باشد که حس و خیال هیچ راهی به درک آن نداشته باشد ، مانند کلیات و حقایقی که منزله از ماده است ، علاوه بر سر و کار داشتن همه روزه با مادیات ، علت دیگر این خطاء این است که اصولاً انسان از طریق حس و احساس و تخیل ، به معقولات منتقل می شود ، پس آدمی انیس حس ، و مالوف با خیال است .

این عادت همیشگی و غیر منفک از انسان ، او را وادار کرد به اینکه برای پروردگارش نیز یک صورتی خیالی تصور کند حال آن صورت چه باشد بستگی دارد به اینکه از امور مادی با چه چیز بیشتر الفت داشته باشد حتی می بینیم بیشتر موحدین ، که ساحت رب العالمین را منزله از جسمیت و عوارض جسمیت می دانند در عین حال هر گاه می خواهند به او توجه کنند و یا از ناحیه او چیزی بگویند در ذهن خود برای او صورت خیالی مبهمی تصور می کنند ، صورتی که جدای از عالم است ، چیزی که هست این است که تعلیم دینی این خطا را با جمع بین نفی و اثبات و مقارنه بین تشبیه و تنزیه اصلاح نموده و به موحدین آموخته است که بگویند خدای تعالی چیز هست و لیکن هیچ چیز مثل او نیست ، خدای تعالی قدرت دارد ولی نه چون قدرتی که خلق او دارد (قدرت در خلق به معنای داشتن سلسله اعصاب است ، اما در خداوند قدرت بدون سلسله اعصاب

می باشد!

خدای تعالی علم دارد اما نه چون علمی که خلق او دارد (خلق اگر علم دارد به خاطر این است که دارای بافته های مغزی است، اما خدای تعالی علم دارد بدون آنکه دارای بافته های مغزی باشد!) و بر همین قیاس هر کمالی را برای خدا اثبات می کند ولی نواقص امکانی و مادی را از او نفی می نماید .

و بسیار کم اتفاق می افتد که آدمی متوجه ساحت عزت و کبریایی بشود و دلش خالی از این مقایسه باشد اینجا است که می فهمیم خدای هستی به کسی که دل خود را برای خدا خالص کرده و به غیر او به هیچ چیز دیگر دل نبسته و خود را از تسویلات و اغوائت شیطانی دور داشته چه نعمت بزرگی ارزانی داشته است ، خود خدای سبحان در ستایش اینگونه افراد فرموده:

« سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین! » (۱۵۹/صافات)

و در حکایت کلام ابلیس فرموده:

« فبعزتک لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین! » (۸۴ و ۸۵/ص)

و کوتاه سخن اینکه انسان بسیار حریص است در اینکه امور غیر محسوس را در صورت امور محسوس تخیل کند مثلاً وقتی می شنود که در ماوراء طبیعت جسمی و محسوس ، نیرویی هست قوی تر و تواناتر و عظیم تر و بالاتر از طبیعت و آن نیرو است که در طبیعت کار می کند و محیط به آن است ، نیرویی است قدیم تر از طبیعت و مدبر طبیعت و حاکم در آن ، نیرویی که هیچ موجود جز به امر او موجود نمی شود و جز به امر او و به مشیت و اراده او از حالی به حال دیگر متحول نمی گردد ، وقتی همه اینها را می شنود بدون درنگ آن نیرو و اوصافش را به اوصاف نیروی جسمانی و آنچه از مقایسه جسمانیات با یکدیگر می فهمد تشبیه و قیاس می کند .

و بسیار می شود که آن نیرو را به صورت انسانی تصور می کند که در بالای آسمانها بر یک صندلی که همان تخت حکمرانی است نشسته و امور عالم را از راه تفکر تدبیر نموده و سپس تدبیر خود را با اراده و مشیت و امر و نهی خود تکمیل می کند و تحقق می بخشد ، همچنانکه می بینیم تورات موجود ، آن نیرو ، یعنی خدای تعالی را چنین موجودی معرفی کرده و نیز گفته که خدای تعالی انسان را به شکل خود آفریده ، که ظاهر انجیل های موجود مسیحیان نیز همین است .

پس روشن شد که نزدیکتر به طبع بشر و مخصوصاً انسانهای ساده اولی این بوده که برای پروردگار منزله از شبهه و نظیر خود صورتی تصور کند که شبیه به موجودات مادی و جسمانی باشد ، البته صورتی که با اوصاف و خصوصیات که برای خدا قائل است

تناسب داشته باشد ، همچنانکه مسیحیان ، ثالث ( یعنی سه خدا بودن خدا در عین یکی بودن!!) را به انسانی تشبیه می کنند که دارای سه صورت است ، که گویی هر یک از صفات عمومی ، وجه و صورتی است برای رب که با آن سه صورت ، با خلق خود مواجه می شود .

## بحث ۲- توجه به خدا از راه عبادت

وقتی انسان حکم کند به اینکه برای عالم خالق و خدایی است که عالم را به علم و قدرت خود آفریده دیگر چاره ای جز این ندارد که در برابر او خاضع گردد ، خضوعی عبادتی ، تا ناموس عام عالمی را که همان خضوع ضعیف در برابر قوی و خاضع شدن عاجز و ناتوان در مقابل قادر و توانا و تسلیم شدن صغیر حقیر در مقابل عظیم کبیر است پیروی کرده باشد ، آری این ناموس عام در همه عالم جاری است و در همه اجزای هستی حاکم است و با این ناموس کلی است که اسباب در مسیبات اثر نموده و مسیبات از اسباب متأثر می شوند .

البته این ناموس در همه عالم ، مظاهری یکسان ندارد بلکه وقتی در موجودات جاندار صاحب شعور و اراده ظهور می کند مظاهرش عبارت است از خضوع و انقیاد ضعیف در برابر قوی همانطور که از حال حیوانات بی زبان مشاهده می کنیم که وقتی خود را در برابر حیوانی نیرومندتر از خود می بینند دچار حالت یاس می شوند به این معنا که از مقاومت در برابر او و از غلبه یافتن بر او نومید گشته تسلیم و منقاد او می شوند .

و وقتی در انسانها ظهور می کند مظاهرش وسیع تر و روشن تر از مظاهر آن در حیوانات است برای اینکه انسان دارای درکی عمیق تر و خصیصه فکر می باشد و در اجرای آن ناموس در غالب مقاصد و اعمالش به یک جور اجراء نمی کند ، او در هر کاری جلب نفع و یا دفع ضرر را در نظر دارد هر جا که این منظورش با خضوع تامین شود ، خضوعی متناسب آن از خود نشان می دهد که این خضوعها نیز یک جور نیست مانند خضوع رعیت در برابر سلطان و خضوع فقیر در برابر غنی ، خضوع مرئوس در برابر رئیس ، مامور در برابر آمر ، خادم در برابر مخدوم ، متعلم در برابر معلم ، عاشق در برابر محبوب ، محتاج در برابر مستغنی ، عبد در برابر مولا ، مربوب در برابر رب ، که هر یک به نحو و شکلی علی الحده است .

ولی همه این خضوعها با همه اشکالی که دارد یک حقیقت است و آن عبارت است از احساس ذلت و خواری در نفس در مقابل عزت و قهر طرف مقابل و آن شکل و قیافه ای که حاکی از احساس درونی ذلت است عبارت است از همان عبادت ، حال هر طور که می خواهد باشد و از هر کس که می خواهد باشد و در برابر هر کس که می خواهد

باشد و خلاصه می‌خواهیم بگوییم همه انحاء خضوع ها چه خضوع در برابر خدای تعالی و چه خضوع برده در برابر مولایش و چه خضوع رعیت نسبت به سلطانش و چه خضوع محتاج در برابر مستغنی و چه غیر اینها ، همه و همه عبادت است .

به هر حال انسان هیچ راهی به انکار این حقیقت ندارد و نمی‌تواند هیچگونه خضوعی در برابر هیچ کس و هیچ چیز نداشته باشد برای اینکه این خضوع ریشه در فطرت آدمی دارد و فطریات چیزی نیست که بتوان شانه از زیر آن خالی کرد مگر آنکه کشف خلافی رخ دهد یعنی کسی که مدتها در برابر فلان شخص خضوع داشت او را قوی و خود را ضعیف می‌پنداشت به دست آورد که اشتباه کرده ، نه آن شخص قوی بوده و نه خود در برابر او ضعیف است ، بلکه هر دو ، سر و ته یک کرباسند .

و به همین جهت است که می‌بینیم قرآن کریم و دین مبین اسلام از گرفتن خدایان دروغینی غیر از خدا و خضوع در برابر آنها نهی نکرده مگر بعد از آنکه برای مردم روشن ساخته که اینها خدایان دروغین هستند و همه آنها مانند خود مردم مخلوق و مربوطند و عزت و قوت هر چه هست برای خدای تعالی است همچنانکه خدای تعالی در باره مخلوق بودن هر چیزی که غیر خدا است فرموده:

« ان الذین تدعون من دون الله عباد أمثالکم! » (اعراف/۱۹۴) و نیز فرموده:

« و الذین تدعون من دونه لا يستطيعون نصرکم و لا انفسهم ينصرون! و ان تدعوهم الی الهدی لا یسمعوا و تربهم ینظرون الیک و هم لا یبصرون! »

(اعراف/۱۹۸)

و در باره اینکه خضوع در برابر خدای تعالی فطری هر انسانی است فرموده:

« قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم ان لا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا ولا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون! » (آل عمران/۶۱)

در این آیه ، گفتار به مساله تسلیم شدن در برابر خدای تعالی ختم شده ، بعد از آنکه اهل کتاب را دعوت کرد به اینکه عبادت غیر خدا را ترک کنند و دست از خدایان دروغین برداشته و از خضوع در برابر مخلوقین مثل خود اجتناب کنند .

فرمود: پس شاهدشان بگیر که شما مسلمانان ، تسلیم در برابر خدایید!

و در باره اینکه همه قوت ها و نیروها تنها از آن خدا است فرمود:

« أن القوه لله جميعا! » (بقره/۱۶۵) و در باره اینکه همه عزت از آن خدا است فرمود:

« فان العزه لله جميعا! » (نسا/۱۳۹) و در باره اینکه به جز خدای تعالی هیچ دوست و صاحب اختیار و شفیع نیست فرموده:

« ما لکم من دونه من ولی و لا شفیع! » (۴/سجده)

و آیات دیگری در این معانی است .

بنا بر این ، نزد غیر خدای تعالی چیزی که ما را وادار به خضوع کند وجود ندارد ، پس هیچ مجوزی نیست که خضوع ما را در برابر کسی غیر خدا جایز کند مگر آنکه خضوع در برابر غیر خدا برگشتش به خضوع در برابر خدای تعالی باشد و دستور به احترام غیر خدا و تعظیمش از ناحیه خود خدای تعالی صادر شده باشد مانند دستور به احترام رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و پیروی بدون چون و چرای آن جناب ، که آیه شریفه زیر در باره آن فرموده:

« الذین یتبعون الرسول النبى الامى ... فالذین امنوا به و عزروه و نصروه و اتبعوا النور الذی انزل معه اولئک هم المفلحون! » (۱۵۷/اعراف)

و نیز مانند دستور به اطاعت اولیاء الله که آیه زیر در باره آن فرموده:

« انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا ... و هم راکعون! » (۵۵/مائده)

و نیز فرموده:

« و المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر! » (۷۱/توبه)

و نیز مانند دستور به احترام شعائر خدا که آیه زیر بیانگر آن است:

« و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب! » (۳۲/حج)

پس در اسلام هیچ خضوعی برای احدی غیر خدای تعالی وجود ندارد مگر آن خضوعی که برگشتش به اطاعت دستور الهی و خضوع در برابر او باشد .

### بحث ۳ - سرچشمه بت پرستی

در فصل گذشته روشن شد که انسان در تجسم دادن به امور معنوی و تصور و قالب گیری آنها به تمثیل در قالب محسوس ، در پرتگاهی دشوار قرار دارد و در عین حال ، این درک فطری را نیز دارد که در برابر هر نیرویی که مافوق نیروی او و قاهر و غالب بر او باشد ناگزیر از خضوع و اعتنا به شان آن نیرو است .

و چون انسان ، چنین وضعی دارد که سرایت روحی شرک و وثنیت در مجتمع او آن چنان است که گویی اصلاً قابل اجتناب نیست حتی در مجتمعات متمدن و پیش رفته امروزی و حتی در مجتمعاتی که اساسش بی دینی است می بینیم که برای مردان

سیاسی و یا نظامی خود مجسمه ساخته و آن را تعظیم و احترام می کنند و در خاضع شدن در برابر آن مجسمه ها ، حرکاتی از خود نشان می دهند که مراسم و ثنیت عهد قدیم

و انسانهای اولی را به یاد ما می آورد علاوه بر این در همین عصر حاضر در روی زمین آنقدر بت پرست هست که شاید آمارشان به صدها میلیون نفر برسد و این جمعیت انبوه، هم در شرق زمین هستند و هم در غرب آن.

از اینجا این احتمال به حسب اعتبار عقلی تایید می شود که اساس و ریشه وثنیت همان مساله مجسمه سازی باشد و به عبارت دیگر قبل از پیدا شدن وثنیت، نخست این رسم در بشر معمول شد که برای بزرگان خود و مخصوصا بزرگانی که از آنان از دنیا می رفته مجسمه ای می ساختند تا به اصطلاح یاد او را زنده نگهدارند، سپس این رسم پیدا شد که برای رب النوع هایی که به حسب اعتقادشان رب ناحیه ای از نواحی عالم هستند نیز باید مجسمه ای بسازند تا نشان دهنده صفاتی باشد که برای آن رب النوع و یا به عبارت دیگر برای آن خدا معتقدند.

اتفاقا در روایات وارده از طرق ائمه اهل بیت علیهم السلام نیز مضامینی دیده می شود که این احتمال را تایید می کند، از آن جمله در تفسیر قمی روایتی مضموم (یعنی بدون ذکر نام امام آورده)، و در کتاب علل الشرایع همان روایت با ذکر سند از امام صادق علیه السلام آمده که در ذیل آیه شریفه: «و قالوا لاتذرن الهتکم...!» (۲۳/نوح) فرموده: اینها مردمی بودند که خودشان خدا پرست بودند و وقتی از دنیا رفتند خویشان و علاقمندانشان از مرگ آنان سخت ناراحت شدند، ابلیس - که خدا لعنتش کند - نزد آنان آمد و گفت: من (برای تسلاهی دل شما) اصنام و مجسمه هایی به شکل و قیافه آن عزیزان شما می سازم تا با نظر کردن به آن مجسمه ها دلتان آرام گرفته با آنها مانوس شوید و از عبادت خدا باز نمانید، پس برای آنها اصنامی به شکل عزیزان آنان درست کرد که در کنار آن مجسمه ها به عبادت خدای عز و جل می پرداختند، در ضمن در حال عبادت، به آن مجسمه ها نظر می کردند و چون فصل زمستان و بارندگی می شد برای اینکه از عبادت باز نمانند مجسمه ها را داخل خانه های خود می بردند.

این مراسم یعنی عبادت خدا در برابر مجسمه یادبود عزیزان همچنان ادامه یافت تا آنکه یک نسل از بین رفت و اولاد آنان روی کار آمدند در حالی که از منطق پدران خود در مراسم مذکور اطلاعی نداشتند و خیال می کردند که پدرانشان همین مجسمه ها را می پرستیدند، لذا آنها به جای پرستش خدای عز و جل شروع کردند به پرستش اصنام، این است معنای اینکه خدای تعالی می فرماید: «و لا تذرن ودا و لا سواعا...!» (۲۳/نوح)

از سوی دیگر تاریخ می گوید در روم و یونان قدیم رسم بر این بود که هر خانواده ای، بزرگ خود را می پرستیدند و وقتی بزرگشان از دنیا می رفت صنم و مجسمه ای از آن بزرگ برایشان درست می شد تا اهل خانه آن را بپرستند و نیز بیشتر



پادشاهان و بزرگان روم در میان مردم خود معبود و مورد پرستش بودند که قرآن کریم هم (این نکته تاریخی را تایید نموده)، و از آنها نمرود پادشاه معاصر ابراهیم علیه السلام را که آن جناب با وی در خصوص پروردگارش محاجه و جدال و احتجاج کرد و نیز فرعون معاصر موسی علیه السلام را ذکر کرده است .

همین امروز در بت خانه های موجود و در آثار باستانی که تاکنون بر جای مانده مجسمه و صنم بسیاری از رجال بزرگ دین ، مانند مجسمه بودا و صنم های بسیاری از براهمه و دیگران موجود است .

اینکه برای مردگان خود صنم می ساخته و آن را می پرستیدند خود یکی از شواهدی است بر اینکه این اقوام ، مرگ را انتهای زندگی و یا به تعبیر دیگر بطلان و نابودی نمی دانسته اند بلکه معتقد بوده اند به اینکه ارواح مردگان ، بعد از مرگ نیز باقی هستند و همان عنایت و آثاری که در زندگی خود داشتند در بعد از مرگ نیز دارند بلکه آثار وجودیشان بعد از مردن قوی تر و اراده شان نافذتر و تاثیر آن شدیدتر می شود ، برای اینکه بعد از مردن ، دیگر پای بند چار چوب محدود مادیات نبوده و از تاثرات جسمانی و انفعالیهای جرمانی ( اثر پذیری مادی) نجات یافته اند و لذا فرعون ، هم عصر موسی علیه السلام با اینکه خودش اله مردم بود مع ذلک برای خود اصنامی داشت و قرآن کریم در این باره می فرماید:

« و قال الملا من قوم فرعون انذر موسى و قومه ليفسدوا في الارض و نذرك و آلهتك! » (۱۲۷/اعراف)

#### بحث ۴- چرا برای ارباب انواع و خدایانی دیگر مجسمه ساختند

#### ولی برای خدای تعالی مجسمه نساختند ؟

گویا - همانطور که قبلا گفتیم - مجسمه سازی برای رجال بزرگ ، بشر را منتقل کرد به اینکه برای معبودهای خیالی خود نیز مجسمه بسازند ولی سابقه ندارد که برای خدای سبحان مجسمه ساخته باشند ، خدایی که متعال و بلندتر از آن است که دست او هام بشر به ساختش احاطه یابد و گویا همین متعالی بودن خدای تعالی مشرکین را از مجسمه سازی برای او منصرف کرده و به ساختن مجسمه برای غیر او واداشته است ، پس هر فرد و قومی به آنچه که از جهات تدبیر محسوس در عالم اهمیت می داده برای خدای آن ناحیه مجسمه می ساخته و با عبادت آن خدا که به نظر او الله تعالی تدبیر آن ناحیه را به او واگذار نموده است خدا را عبادت می کرده.

آنهایی که در سواحل دریاها و اقیانوسها زندگی می کرده اند از آنجا که به عواید و

فواید دریا چشم دوخته و از خطر طغیان دریا بیمناک بودند خدای دریاها را می پرستیدند تا آنان را از عواید دریاها برخوردار نموده و از طوفان و طغیان آنها حفظ کند .

و آنها که در بیابانها زندگی می کرده اند خدای بیابانها را می پرستیدند تا آنان را از فواید بیابانها برخوردار و از ضرر و زیان آنها حفظ کند و نیز کسانی که اهل جنگ بودند رب جنگ را می پرستیدند و همچنین هر چیز دیگری که برای آنان اهمیت داشته خدای آن را می پرستیدند .

چیزی نگذشت که سلیقه ها نیز در کار مجسمه سازی به کار افتاد و هر کس هر الهی را که دوست می داشت و طبق شکل و قیافه ای که در ذهن خود برای آن اله تصور می کرد مجسمه ای می ساخت اگر دلش می خواست آن را از فلز بسازد از فلز می ساخت و اگر دوست می داشت از چوب یا سنگ یا غیر اینها می ساخت ، حتی روایت شده که بنی حنفیه که قبیله ای از یمامه بودند ، بتی از کشک درست کردند و اتفاقا وقتی دچار قحطی شدند و گرسنگی بر آنان فشار آورد از ناچاری حمله کرده و بت خود را خوردند .

بعضی از آنان اگر به درخت و یا سنگی زیبا بر می خوردند و از آن خوششان می آمد همان را خدای خود گرفته و می پرستیدند ، گوسفند و یا شتری را سر می بریدند و خون آن را به آن مجسمه می مالیدند تا آن بت گوسفندان و شتران ایشان را از درد و بلا حفظ کند و وقتی حیواناتشان مریض می شدند آنها را یکی یکی آورده و به بت می مالیدند تا شفا پیدا کنند و بسیار می شد که درختان را ارباب و خدای خود اتخاذ می کردند و به آن درختان به اصطلاح دخیل می شدند و از آن تبرک می جستند و هرگز به آنها آسیب نمی رساندند ، نه قطعش می کردند و نه شاخه اش را می شکستند و با آوردن قربانیها و نذورات و هدایا به آن درختها تقرب می جستند .

این سنت ، کار عقاید مردم را به هرج و مرج کشانید و عقاید در باره بت و بت پرستی آنقدر شاخه شاخه شد که با هیچ ضابطه ای نمی توان آن را آمارگیری نمود ، چیزی که هست در بیشتر معتقدات بت پرستان این یک عقیده وجود دارد که بت را شفیع خود به درگاه خدا می گیرند تا آن بت ، خیرات را به سوی آنان جلب و شرور را از آنان دفع کند ، البته بسیاری از عوام مشرکین هستند که بت را مستقل در الوهیت می دانند نه شفیع در درگاه معبود و حتی آن را مقدم بر خدای تعالی و برتر از او می دانند دلیل این معنا هم آیه زیر است که عقاید آنان را حکایت کرده و می فرماید:

« فما كان لشرکائهم فلا یصل الی الله و ما كان لله فهو یصل الی شرکائهم! »

(۱۳۶/انعام)

بعضی از مشرکین ملائکه و بعضی دیگر جن را عبادت می کنند و بعضی ستارگان

ثابت مانند ستاره شعری را می پرستند و طایفه ای بعضی از ستارگان سیار را معبود خود می گیرند - که در کتاب الهی به همه این عقاید اشاره شده است - انگیزه آنان در همه اینها طمع در خیر معبودها و یا ترس از شر آنها است .

کم هستند مشرکینی که غیر خدا را معبود گرفته باشند و برای آن معبود بتی درست نکرده باشند تا عبادات خود را روبروی آن صنم انجام دهند بلکه هر چیزی را که معبود خود می گیرند بتی نیز از چوب یا سنگ و یا فلز برای آن درست می کنند و از صفات و مزایای حیات ، هر مزیتی را که برای معبود خود قائل باشند آن صفت و مزیت را در آن بت مجسم می سازند در نتیجه بتی را به صورت انسان می تراشند و بتی دیگر را به صورت حیوان ، هر چند که معبودشان شکل و قیافه آن بت را نداشته باشد مانند کواکب ثابت یا سیار و مانند اله علم و اله حب و اله رزق و اله جنگ و اله هایی دیگر نظیر اینها .

و منطق مشرکین در ساختن صنم برای معبودهای خود این است که می گویند خدا ، متعال و منزه از داشتن صورتی محسوس است و مانند ارباب انواع و سایر اله های مادی نیست تا به شکل و قیافه ای در آید و یا اینکه همیشه در حالت ظهور نیستند مثلاً- فلان ستاره که معبود ما است همیشه پیدا نیست تا عبادات خود را روبروی آن انجام دهیم بلکه همواره در حال طلوع و غروب است و دست یابی و توجه به آن مشکل است ، پس لازم است صنمی درست شود که اولاً- حاکی از صفات و خصوصیات آن اله باشد و ثانیاً همیشه در دسترس باشد تا هر وقت انسان بخواهد عبادتی کند رو به سوی آن کند.

### بحث ۵- بت پرستی صابئون

وثنیت - بت پرستی - هر چند اقسام گوناگون آن به یک اصل بر می گردد و آن عبارت است از شفیع گرفتن به درگاه خدا و پرستش بت و مجسمه آن شفیع و شاید این مسلک چند بار سراسر عالم بشری را گرفته باشد همچنانکه قرآن کریم از امت های مختلفی آن را حکایت می کند، از امت نوح و ابراهیم و موسی علیهماالسلام الا اینکه اختلاف مذاهب و گروندگان به این مسلک آنقدر سلیقه ها و هوا و هوسها و خرافات را در آن راه داده اند که امروز برای یک متبع ، محال و یا نزدیک به محال است که آمار آن مذاهب را به دست بیاورد و بیشتر آن مذاهب مبنی بر اساس استوار و ثابت ، و قواعدی نظم یافته و با هم سازگار نیستند .

تنها مذهبی که از مذاهب بت پرستی می توان گفت تا اندازه ای انتظام یافته و اصول و فروعش با هم سازگار است مذهب صابئه و وثنیت برهمی ها و بودائی ها است .

اما وثنیت صابئه بر این اساس مبتنی شده که می گویند بین کون و فساد ، و

حوادثی که در زمین رخ می دهد با عالم بالا مثلا با حرکت اجرام فلکی چون خورشید و ماه و عطارد و زهره و مریخ و مشتری و زحل رابطه ای وجود دارد، و به عبارت دیگر اجرام فلکی و روحانیاتی که متعلق به آنها است این نظام محسوس و مشهود عالم اراضی را تدبیر می کنند و هر یک از آنها با یکی از حوادث زمین ارتباط دارد که عالم نجوم بیانگر ارتباط هر حادثه ای با جرمی از اجرام سماوی است و این حوادث، هر زمان که دور فلک تجدید شود از نو شروع می شود، حوادث دور گذشته را که در هر قطعه از زمین داشت دوباره بروز می دهد و این جریان همواره تجدید می شود بدون اینکه به جایی و زمانی منتهی و متوقف گردد.

پس در حقیقت اجرام فلکی و روحانیات آنها واسطه هایی هستند بین خدای سبحان و بین این عالم مشهود و ما اگر آنها را عبادت کنیم آنها ما را به خدای تعالی نزدیک می کنند به همین جهت ما ناگزیریم از اینکه برای آن روحانیات مجسمه و بتی بسازیم و آنها را عبادت کنیم تا خدا را عبادت کرده باشیم چون، نه خدا دیدنی است و نه آن روحانیات.

مورخین خاطر نشان کرده اند که اولین کسی که اساس بت پرستی صابئه را بنیان نهاد و اصول و فروع آن را تهذیب کرد یوزاسف منجم بود که در سرزمین هند در زمان سلطنت طهمورث پادشاه ایران ظهور کرد و مردم را به سوی مذهب صابئه دعوت نمود و خلقی انبوه به او گرویدند و مذهبش در اقطار زمین یعنی در روم و یونان و بابل و دیگر سرزمینها شیوع پیدا کرد و برای مراسم عبادت معبدها و هیکل هایی ساخته شد که در آنها بت هایی نصب شد که هر بتی مربوط به ستاره ای بود، و احکام و شرایع تشریح شد و ذبیحه ها و قربانیهایی رسم شد، که متصدی این هیکل ها همان کاهنان معروف بودند و چه بسا به این مذهب نسبت داده باشند که گاهی انسانها را نیز قربانی می کردند.

این طایفه، خدای تعالی را تنها در الوهیت، واحد و یگانه می دانند نه در عبادت و او را منزله از هر نقص و قبیحی می دانند و وقتی او را توصیف می کنند در همه اوصاف به نفی توصیف می کنند نه به اثبات، مثلا نمی گویند خدا عالم و قادر و وحی است بلکه می گویند خدا جاهل و عاجز نیست و نمی میرد و ظلم و جور نمی کند و این صفات سلبی را بطور مجاز، اسماء حسنی می نامند و آن صفات را اسم حقیقی نمی دانند، و ما در المیزان آنجا که آیه شریفه: «ان الذین امنوا و الذین هادوا و النصاری و الصابئین!» (۶۲/بقره) را تفسیر می کردیم - در جلد اول - مقداری از تاریخ وثنیت صابئه را نقل کرده ایم.

« برهمیه » یکی از مذاهب اصلی و ریشه دار و ثنیت است و شاید بتوان گفت که قدیم ترین مذهب و ثنیت در بین مردم است برای اینکه تمدن هندی از قدیم ترین تمدن بشری است ، آنقدر قدیمی است که آغاز آن بطور تحقیق معلوم نشده و آغاز تاریخ و ثنیت هندی نیز معلوم نگشته ، چیزی که هست این است که بعضی از مورخین مانند مسعودی و غیر او گفته اند که کلمه برهمن نام اولین پادشاه هند است که بلاد هند را آباد کرد و قوانینی مدنی در آنجا تاسیس نمود و عدل و داد را در بین اهل هند بگسترانید .

و شاید مذهب برهمیه بعد از آن پادشاه به نام او نامیده شد چون بسیاری از امم گذشته ، ملوک و بزرگان قوم خود را می پرستیدند چون معتقد بودند که از ناحیه غیب دارای سلطنت و سطوت شده اند و لاهوت در آنها به نوعی ظهور کرده ، مؤید این مطلب هم این است که از ظاهر کتاب ویدا که کتاب مقدس آنان است بر می آید که این کتاب مجموع چند رساله و چند مقاله مختلفی است که هر قسمت از آن را یکی از رجال دینی بسیار قدیم ایشان نوشته و بعدها به این مردم به ارث رسیده و همه آنها را جمع کرده و به نام کتاب ویدا گرد آورده اند ، کتابی که اشاره می کند به دینی که برای خود نظامی دارد ، علمای سانسکریت نیز به این معنا تصریح کرده اند و لازمه این حرف این است که برهمیه نیز مانند سایر مذاهب و ثنیت از مشتی افکار عامیانه و بی ارزش آغاز شده باشد و آنگاه در طول زمان تحولات و تطوراتی در مراحل تکامل به خود گرفته و در آخر بهره ای از کمال را دارا شده باشد.

بستانی در کتاب دائرة المعارف در این باره بیانی دارد که خلاصه آن از نظر خواننده می گذرد: کلمه برهم یا برهم (به فتحه باء و راء و سکون هاء و میم و یا به فتحه باء و سکون راء و فتحه ها و سکون راء و میم) در نزد هندی ها نام اولین و بزرگترین معبود است و این معبود نزد هندی ها اصل و منشا تمامی موجودات است ، و خود موجودی است واحد و تغییر ناپذیر و غیر قابل درک ، موجودی است ازلی و مطلق ، که سابق بر تمامی مخلوقات عالم است و همه مخلوقات عالم را یکجا به مجرد اراده اش و به فرمان « اوم » یعنی: « کن - باش » آفریده .

و حکایت برهم از همه جهات شبیه است به حکایت « ای بوذه » و هیچ فرقی بین آن دو نیست مگر در نام و صفات ، و بسیار می شود که کلمه برهم را نام اقنوم های سه گانه که ثالث هندی ها از آن سه تالیف شده و یا به تعبیر دیگر برهما و وشنو و سیوا از آن ترکیب یافته قرار می دهند ، و پرستندگان برهم را برهمیون و یا براهمه می نامند .

و اما کلمه برهما به معنای همان برهم معبود هندی ها است البته در بعضی از حالاتش یعنی در زمانی که به کار خود مشغول شد (به دلیل زیاد شدن الف در آخرش که این از اصطلاحات آنها است)، پس به اصطلاح هندی، برهم و برهما به یک معنا است و آن عبارت است از آفریدگار جهان که قبل از آفریدن نامش برهم و بعد از دست به کار خلقت شدن نامش برهما است و این برهما همان اقنوم اول از ثالوث هندی است به این معنا که برهم در سه اقنوم ظهور می کند هر بار در یک اقنوم، پس اقنوم اول که برهم برای اولین بار در آن ظهور کرده نامش برهما است و اقنوم دوم نامش وشنو است و اقنوم سوم نامش سیوا است.

پس همینکه برهما خواست دست به کار خلقت شود مدتی طولانی بر روی سدره ای که در زبان هندی به آن کمالا و در زبان سنسکریت بدما گویند بنشست و از هر سو نظر می کرد، برهما که خود چهار سر و هشت چشم داشت هر چه نظر کرد جز فضایی بسیار وسیع و ظلمانی و ملامال از آب ندید از آن فضای تاریک دهشت زده شد و نتوانست سر آن را ریشه یابی کند به ناچار ساکت و لال، غرق در تفکر گشت.

قرنها بدین منوال گذشت که ناگهان صدائی به دو گوشش خورد و صدای نامبرده، او را که در حال چرت زدن و اندیشیدن بود به خود آورد و به او گفت که: هوش و گوشت با باغادان باشد - باغادان لقب برهم است - ناگهان باغادان را دید که به شکل یک مرد دارای هزار سر در آمد، برهما در برابر او به سجده افتاد و او را تسبیح گفت، که در اثر تسبیح برهما، دل باغادان باز شد و نور را از هیچ و پوچ بیافرید و ظلمت را از بین ببرد و حالت هست شدن خود و یا هست شدن او و سایر کائنات را برای بنده اش برهما به شکل جرثومه هایی دارای پوشش اظهار کرد و به او نیرویی بخشید که بتواند با آن نیرو و جرثومه ها را از آن پوشش خارج سازد.

برهما صد سال الهی که هر سالش سی و شش هزار سال شمسی است به دقت و مطالعه پرداخت که چگونه کار را شروع و از کجا آغاز کند، بعد از گذشت این مدت، کار خود را آغاز کرد و ابتدا هفت آسمان را خلق کرد که به زبان برهمنیان سورغه نامیده می شود و آن هفت آسمان را با اجرامی نورانی که این قوم به آنها دیقانه می گویند روشن ساخت، آنگاه مریتلوکا یعنی مقر مرگ و سپس زمین و ماه آن را بیافرید، آنگاه مساکن هفتگانه زمین را که به زبان سنسکریت تباله نامیده می شود را خلق کرد و آن مساکن را به وسیله هشت گوهر که هر یک بر روی سر ماری جای داده شده روشن ساخت.

پس آسمانهای هفتگانه و مساکن هفتگانه عبارتند از عوالم چهارده گانه که در میثولوژیای هندی مصطلح است.

آنگاه به آفرینش جفت های هفتگانه پرداخت تا او را در کارهایش یاری دهند که ده فرد از آنها یکی به نام مونی و نه تای دیگر آنها به نام ناریدا اونوردام از مساعدت وی امتناع ورزیده و بر تاملات دنیوی اکتفا کردند، برهما چون چنین دید با خواهرش ساراسواتی ازدواج کرد، و از او صد فرزند گرفت، و نام بکر، دکشا بود که صاحب پنجاه دختر گردید و سیزده نفر از آنان با کاسیابا که احیانا او را بر همان اول نیز می نامند ازدواج کردند، و این کاسیابا همان است که برای برهما فرزندی درست کرد به نام مارتشی.

و یکی از آن دختران نامبرده که نامش ادیتی بود ارواح منیره را بزایید، که به آنها دیقانه گویند و این ارواح، همانهایی هستند که ساکن در آسمانها بوده و خیرات را انجام می دهند و اما خواهرش دیتی جمع بسیاری از ارواح شریره را زایید، که نام آنها داتینه و یا اسوره است که در ظلمت ها منزل گزیده و تمامی شرور عالم به آنها منتهی می شود.

و اما کره زمین تا این زمان خالی از سکنه بود، بعضی از برهمنیان می گویند برهما مانوسویامبوقا را از درون نفس خود خارج کرد، ولی بعضی دیگر می گویند مانوسویامبوقا قبل از برهما بوده و او همان خود برهم، معبود واحد است، که برهما را با ساتاروبا ازدواج داد و به آن دو گفت: زاد و ولد را زیاد کنید و نسل خود را رشد دهید.

بعضی دیگر گفته اند برهما صاحب چهار فرزند شد به نامهای برهمان کشتریا، قایسیا، و سودرا، که اولی از دهان او خارج شد و دومی از بازوی راستش و سومی از ران راستش و چهارمی از پای راستش و در نتیجه این چهار تن چهار ریشه و مبدأ شدند برای چهار فرقه اصلی.

و سه تن اخیر ایشان نیز با سه زن از زنان خارج شده از او ازدواج کردند که اولی از بازوی راست او و دومی از ران چپ او و سومی از پای چپ او خارج شده بودند و به نام شوهرانشان نامیده شدند، به اضافه علامت تانیث، که در ادبیت برهمنیان کلمه نی می باشد (این وضع سه تن از زاییده برهما بود اما زاییده اول او یعنی) برهمان او نیز با همسری از همسران پدرش ازدواج کرد، اما همسر نامبرده از نسل اسوره شریره بود، این ترتیبی بود که در کتاب فیداس برای کیفیت خلقت عالم ذکر کرده.

و اما برهما بعد از آنکه اله خالق قدیر شد از رتبه وشنو، اقنوم دوم و رتبه سیوا، اقنوم سوم سقوط کرد، جریان سقوطش چنین بود که دچار کبر و عجب شد و پنداشت که او نظیر و هم پایه علی است و در نتیجه در نارک - یعنی دوزخ - بیفتاد و عفو و مغفرت شامل حالش نشد مگر به یک شرط و آن این بود که در چهار قرن به شکل جسدی مادی در بیاید، برهما دربار اول به صورت کلاغی با شعور که نامش کاکابوسندا

بود در آمد ، در نوبت دوم به شکل بار باقلمیکی در آمد که اول دزد بود و سپس مردی عبوس و رزین و نادم شد ، و پس از آن مترجم معروفی برای فیداس و مؤلفی برای کتاب رامیانا شد و در نوبت سوم به صورت قیاس در آمد که شاعر و مؤلف کتاب مهابارانا و بغاچه و بورانها بود و در نوبت چهارم که همین قرن فعلی یعنی عصر کالی یوغ است به صورت کالیداسا در آمد که شاعر تشخیصی عظیم و مؤلف کتاب ساکتالا و تنقیح کننده مؤلفات قلمیکی است در آمد .

سپس برهما در سه حال ظهور کرد ، در حال اول واحد صمد و کل اعظم علی بود و در حال دوم همان حالت اول را به مرحله عمل در آورد و شروع به عمل کرد ، و در حالت سوم به شکل انسانی حکیم متجسد و ظاهر شد .

و برهما در هند عبادتی عمومی ندارد و چنان نیست که عموم مردم او را عبادت کنند ، بلکه در هند فقط یک هیکل ( معبد ) دارد ، چیزی که هست هندی ها او را موضوع عبادت خود قرار می دهند و صبح و شام در دعاهاى خود او را می خوانند ، به این طریق که سه نوبت با کف دست خود ، آب گرفته و روبروی آفتاب آن آب را به زمین پرت می کنند و در هنگام ظهر عبادت خود را تجدید می کنند ، به این طریق که گلی تقدیم آن هیکل می کنند و در تقدیس آتش ، به جای گل ، روغن مصفی تقدیمش می کنند همانطور که برای اله آتش تقدیم می کنند و این تقدیس از همه تقدیس های دیگرشان مهم تر و مقدس تر است و نام آن ، هوم و یا هوما و رغیب است .

برهما به شکل مرد دارای ریشی بلند در می آید که به یک دست ، سلسله کائنات را دارد و به دست دیگر ، آن ظرفی که آب حیات آسمانی در آن است در حالی که بر مرکب هما سوار است - هما عبارت است از مرغی الهی که به کرکس و عقاب شبیه است - .

و اما برهما پسر برهای بکر است و برهما او را از دهان خود بیرون آورد ، که شرحش گذشت ، و نصیبت را چهار کتاب مقدس به نام فیداس قرار داد ، و چهار کتاب مقدس کنایه است از چهار کلمه ای که او هر یک را با یک دهان از چهار دهانش تکلم کرده .

و چون برهما خواست تا با مثل خواهرانش ازدواج کند برهما به او گفت: تو برای درس و نماز متولد شده ای ، باید که از علاقه های جسمانی دوری کنی ، ولی برهما به قول پدرش قانع نشد ، در نتیجه برهما بر او غضب کرد و او را با یکی از زنان جنی شیریر که آنها را اسوره می گویند ازدواج داد و نتیجه این ازدواج ولادت برهما شد و برهما عبارتند از کاهنان مقدس که تفسیر کتاب فیداس مخصوص ایشان است و نیز



گرفتن نذوراتی که هندی‌ها دارند به عهده ایشان است .

و اما کشتریا صنف جنگجویان براهمه را زایید و قایسیا صنف اهل زراعت هنودرا و سودرا صنف بردگان براهمه را ، بنا بر این براهمه چهار صنفند .

غیربستانی گفته اند که : کیش برهمیه به چهار طبقه تقسیم شده است طبقه اول براهمه که عبارتند از علمای مذهب ، طبقه دوم ارتشی‌ها ، طبقه سوم کشاورزان و طبقه چهارم تجار و بقیه طبقات اجتماع یعنی زنان و بردگان در آن کیش مورد اعتناء واقع نشده اند و ما در تفسیر آیه شریفه: «یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم...!» (۱۰۵/مائده) در جلد ششم المیزان در ذیل یک بحثی علمی از کتاب ما للهند من مقوله تالیف ابو ریحان بیرونی پاره ای از وظایف براهمه و عبادات آنان را در این تفسیر نقل کردیم و همچنین پاره ای از مطالب از کتاب ملل و نحل ، تالیف شهرستانی را در باره شرایع صابئین بازگو نمودیم .

و مذاهب وثنیت هندی که گویا صابئین نیز مثل ایشانند همه در یک عقیده اتفاق دارند و آن اعتقاد به تناسخ است و حاصل آن این است که عوالم هستی هم از طرف گذشته و ازل و هم ناحیه آینده و ابد نامتناهیند و هر عالمی برای خود بهره ای از بقاء موقت دارد ، وقتی اجل آن عالم منقضی شد صورتی که دارد از دست می دهد و باطل می شود و از آن عالم ، عالمی دیگر متولد می شود که آن نیز مدتی زندگی می کند و می میرد و از آن عالم نیز عالم سومی پدید می آید و همچنین از ازل چنین بوده و تا ابد نیز چنین خواهد بود .

این وضع که در سراسر جهان و در همه عوالم جریان دارد در تک تک نفوس انسانها نیز جاری است و نفوس انسانیت که متعلق می شود به بدنها هرگز نمی میرد ، هر چند که بدنها می میرند ، اما نفسی که متعلق بوده به این بدنی که در حال مرگ است ، مبدأ حیات می شود برای بدنی دیگر که در حال پیدایش است ، مدتی هم با این بدن زندگی می کند تا مرگ آن بدن برسد ، باز متعلق می شود به بدن سوم و کیفیت زندگی در هر بدن بستگی دارد به کارهایی که در بدن قبلی انجام داده ، اگر نیکوکار بوده و با اعمال نیک فضایل نفسانی کسب کرده ، زندگی خوشی خواهد داشت ، و اگر با اعمال زشت رذائلی کسب کرده ، زندگی نکبت باری خواهد داشت ، البته این جریان مخصوص نفوس ناقصه است ، اما نفوسی که در معرفت برهم (خدای سبحان) به درجه کمال رسیده اند آنها به حیات ابدی زنده و از تولد بار دوم ایمن و از نظام قهری تناسخ خارج می باشند .

**بحث ۷- بت پرستی بودائی**

دائرة المعارف بستانی در باره وثیت بودائی مطالبی آورده که خلاصه اش این است که وثیت برهمیه به وسیله کیش بودا ، بازسازی و اصلاح شد و این کیش منسوب است به بودا سقیامونی که بنا به آنچه از تاریخ سیلانی نقل شده در سال پانصد و چهل و سه قبل از میلاد وفات یافته ، البته تواریخ دیگر ، غیر این را گفته اند و اختلاف در سال فوت او به دو هزار سال هم کشیده شده است و به همین جهت که تاریخ درستی از این مرد در دست نیست بسیاری احتمال داده اند که وی یک شخص خرافی و موهوم بوده و چنین شخصی اصلا وجود نداشته ، ولی کاوشهایی که اخیرا در گایا شده و همچنین آثاری که در بطنه به دست آمده بر صحت وجود این شخص دلالت دارد و نیز آثار دیگری از تاریخ زندگی و تعالیمی که وی به شاگردان و پیروان خود القاء می کرده به دست آمده است .

بودا از خانواده ای شاهنشاهی بوده که به خاندان سوذودانا معروف بوده اند ، که از دنیا و شهوات آن کناره گیری نموده و در جوانی از مردم عزلت می گزیده است و سالهایی از عمر خود را در بعضی از جنگلهای وحشتناک به تزه و ریاضت کشیدن گذرانده تا آنجا که دلش به نور معرفت روشن شده است آنگاه از جنگل خارج شده به میان مردم آمده و بطوری که گفته اند در آن هنگام سی و شش سال از عمر او می گذشته و در بین مردم به دعوت پرداخته و آنان را به تخلص از رنج و بدبختی و رستگاری به راحتی کبری و حیاتی آسمانی و ابدی و سرمدی دعوت می کرده و آنان را نصیحت می نموده و به تمسک به ذیل شریعت خود تشویق می کرده است و اصول شریعتش عبارت بوده از تخلق به اخلاق کریمه و رها کردن شهوات و اجتناب از رذائل.

بودا ( بطوری که نقل شده ) بر خلاف برهمی ها که خود را تافته ای جدا بافته می دانستند و بطور کلی مردم را در تشرف به سعادت دینی متفاوت و زنان و کودکان را به کلی محروم از این سعادت می دانستند همواره در باره خود و معایب و وساوس درونیش صحبت می کرده و هیچ بزرگی و تکبری برای خود قائل نبوده و رسما می گفته من نیز مانند همه شما گرفتار تسویلات و وساوس نفسانی هستم و نیز می گفته در عالم به جز یک شریعت ، شریعت دیگری نیست و گویا منظورش این بوده که همه شرایع در این سخن اتفاق دارند که مجرمین باید به شدت عقوبت شوند و صالحان به ثواب عظیم برخوردار گردند ولی شریعت من هیچ سخنی از عقوبت نداشته و برای عموم مردم نعمت است و در آن شریعت همانند آسمان ، جایی است برای مردان و زنان و کودکان و

دختران و اغنیاء و فقراء ، چیزی که هست توانگران به زحمت می توانند این راه را بیمایند .

تعلیم بودا بطوری که از عقاید بودائیان بر می آید بر این اساس است که طبیعت ، تهی و تو خالی بوده و چیزی جز وهمی حیلہ گر نیست و عدم در همه جا و در هر زمان وجود دارد و مملو از غش است و همین عدم است که همه دیوارها و موانع بین اصناف مردم و جنسیات و احوال دنیوی آنان را بر می دارد و نه تنها مردم را برادر یکدیگر می سازد بلکه حتی کرمها را نیز برادر بودائیان می سازد .

بودائیان معتقدند به اینکه آخرین عبارتی که سقیامونی به آن تکلم کرده این بوده : هر موجود مرکب فانی است و در نظر بودائیان هدف نهایی و آخرین مرحله کمال عبارت است از : نجات نفس از هر بیماری و غرور .

و نیز معتقدند به اینکه دوره تناسخ که البته نقطه ای نهایی که بدان منتهی شود ندارد در یک صورت از وسط پاره می شود و قطع می گردد و آن وقتی است که نفس از تولد جدید امتناع بورزد که در این صورت تصمیم می گیرد خود را حتی از میل به هستی پاک کند .

این بود قواعد اصولی کیش بودا که بطور صریح در قدیمی ترین تعلیماتش که در الاریانی ستیانس درج شده آمده است و عبارت است از چهار قاعده مهم که به خود سقیامونی نسبت داده شده و گفته اند وی این چهار قاعده را در اولین موعظه اش که در جنگلی معروف به جنگل غزال در نزدیکی های بنارس ایراد کرده بود خاطر نشان ساخته است .

و این حقایق چهارگانه عبارتند از معرفی الم، معرفی ریشه آن، لا شیء کردن و از بین بردن الم و راهی که آدمی را موفق به از بین بردن آن می کند .

در معرفی الم گفته است : الم عبارت است از ولادت و سن و مرض و مرگ و برخورد با ناملایمات و جدا شدن از محبوبها و عجز از رسیدن به مقاصد و اسباب الم عبارت است از شهوات نفسانی و جسمی و هواهای درونی .

حقیقت سوم عبارت است از لا شیء کردن همه این سببها .

حقیقت چهارم عبارت است از لا شیء کردن الم ، که در باره حقیقت چهارم گفته است این طریقه هشت قسم است - نظر صحیح ۲ - حس صحیح ۳ - نطق صحیح ۴ - فعل صحیح ۵ - مرکز صحیح ۶ - جد و کوشش صحیح ۷ - ذکر صحیح ۸ - تأمل و تفکر صحیح ، که این هشت طریقه از نظر بودائیان عبارت است از ایمان و در حفاریهایی که در بسیاری از بناهای باستانی آنان شده و همچنین در چند کتاب از کتب مدونه آنان

نیز آمده (نوشته اند) که ایمان عبارت است از این هشت چیز .

و اما دستور العمل و ادب بودا هر چه هست برگشتش به سه چیز است ۱ - اجتناب از هر چیز پست و زشت ۲ - عمل کردن و انجام دادن هر کار نیک ۳ - تهذیب عقل .

آنچه ما از تعالیم بودا در اینجا آوردیم آن تعالیمی است که مذاهب مختلف بودائی همه در آن اتفاق دارند و هیچ اختلافی در آن نیست و اما غیر اینها یعنی کیفیت عبادت و قربانی کردن کهونت و فلسفه و اسراری که برای اموری ذکر کرده اند مسایلی است که در طول زمان و مرور ایام به کیش بودا اضافه کرده اند که سخنانی عجیب و آرائی غریب در آن دیده می شود ، آرائی در مورد خلقت عالم و سخنانی در مورد نظم عالم و چیزهایی دیگر .

از جمله حرفهای عجیبی که زده اند این است که بودا به هیچ وجه از ناحیه خدا حرف نمی زده و این نه بدان جهت بوده که مبدأ هستی را قبول نداشته و یا از آن روی گردان بوده ، بلکه از این جهت بوده که او همه تلاش خود را صرف مجهز کردن مردم به زهد و ترک زندگی دنیوی و نفرت دادن از این خانه غرور و نیرنگ می کرده .

### بحث ۸ - بت پرستی عرب

وثنی های عرب ، اولین طایفه ای هستند که اسلام لبه تیز مبارزات خود را متوجه آنان نموده و به دین توحید دعوتشان کرده و در عهد جاهلیت ، قسمت عمده مردم عرب بدوی بودند و شهرنشین ها امثال مردم یمن نیز در عین داشتن تمدن شهری مع ذلک طبع صحرائنشینی خود را حفظ کرده بودند و علاوه بر رسوم موروثی از نیاکان ، رسومی هم از همسایگان نیرومندشان چون ایران و روم و مصر و حبشه و هند در آنان حکم می کرد که یک دسته از آن رسوم و آداب، رسوم و آداب دینی بود .

و نیاکان قدیم عرب یعنی آنها که عرب خالص بودند و قوم عاد ، ارم و ثمود از آن جمله بودند همه دین وثنیت داشتند به دلیل اینکه خدای تعالی در کتاب مجیدش در ضمن سرگذشت قوم هود و صالح و اصحاب مدین و اهل سبا و داستان سلیمان و خبری که هدهد از آن سرزمین برایش آورد ، داشتن این مسلک را به این اقوام نسبت داده و این اعتقاد را از آنان حکایت کرده است .

وضع نیاکان عرب بدین منوال بود تا آنکه ابراهیم علیه السلام فرزندش اسماعیل و همسرش هاجر را به سرزمین مکه آورد که سرزمینی خشک و بدون آب و علف بود و تنها قبیله جرهم در آن زندگی می کردند ، ابراهیم علیه السلام آن دو را در آن سرزمین گذاشت و اسماعیل در آنجا رشد کرد و به تدریج شهر مکه ساخته شد آنگاه ابراهیم

علیه السلام کعبه بیت الحرام را در آنجا بنا نهاد و مردم را به دین حنیف خود که همان دین اسلام بود دعوت نمود و مردم حجاز و اطراف آن، دین آن جناب را پذیرفتند و ابراهیم علیه السلام حج خانه خدا و مراسم آن را برای آنان تشریح نمود که آیه شریفه زیر به همه این مطالب دلالت داشته و فرمان خدای تعالی به ابراهیم را اینطور حکایت می کند:

« و اذن فی الناس بالحج یاتوک رجالا و علی کل ضامر یاتین من کل فج عمیق! » (حج/۲۷)

پس از گذشت ایام، بعضی از اعراب در اثر معاشرتشان با یهودیانی که در ناحیه ای از حجاز ساکن بودند به دین یهود گرایش پیدا نموده و کیش نصرانیت نیز در بعضی از نواحی جزیره رخنه یافت و همچنین کیش مجوسیت در ناحیه ای دیگر برای خود جا باز کرد.

بعد از این حوادث، وقایعی در مکه بین دودمان اسماعیل و قوم جرهم اتفاق افتاد و سرانجام دودمان اسماعیل قوم جرهم را از مکه بیرون کرد و عمرو بن لحنی بر شهر مکه و اطراف آن مستولی گردید.

زمانی که عمرو بن لحنی به مرض سختی مبتلا شد، به او گفتند: در بلقاء، از سرزمین شام آبگرمی هست که اگر در آن استحمام کنی بهبودی می یابی.

عمرو به شام رفت و در ناحیه بلقاء در آن آبگرم استحمام کرد و بهبودی یافت و در آن سرزمین به مردمی برخورد که بت می پرستیدند، از آنان پرسید که: این چه مراسمی است؟ گفتند این بت ها ارباب ما هستند که ما آنها را به شکل هیاکل علوی و به شکل افرادی از بشر ساخته ایم تا از آنها یاری بخواهیم و آنها ما را یاری کنند و در هنگام خشکسالی از آنها باران بخواهیم و برای ما باران بفرستند.

عمرو بن لحنی از این سخن خوشش آمد و از آن مردم خواست تا بتی از بت هایشان را به وی بدهند.

آنها نیز بتی به نام هبل به وی دادند، عمرو، هبل را به مکه آورد و بر بام کعبه نهاد، بت اساف و بت نائله که به گفته شهرستانی در کتاب ملل و نحل به شکل زن و شوهری بودند و بنا به گفته دیگران به شکل دو جوان بودند نیز با او بود، عمرو مردم را دعوت کرد به اینکه بت ها را بپرستند و این پیشنهاد را در بین قوم خود ترویج کرد و قوم او که همان دودمان اسماعیل بودند پس از آنکه سالها بر دین توحید بودند و مردم دنیا آنان را پیروان دین حنیف می شناختند - چون پیروان ملت ابراهیم علیه السلام بودند - به کیش بت پرستی برگشتند، در حقیقت معنای حنیفیت را از دست داده و فقط اسم آن

برایشان باقی ماند و حنفاء ، اسم شد برای بت پرستان عرب .

و یکی از عواملی که باعث شد کیش وثنیت را زود بپذیرند و آنان را به کیش وثنیت نزدیک سازد این بوده که مردم حجاز چه یهود و چه نصارا و چه مجوس و چه بت پرستش ، احترام بسیاری برای کعبه قائل بودند و این شدت احترام به حدی رسیده بود که وقتی می خواستند از این سرزمین خارج شوند و به نقطه ای سفر کنند ، سنگی از سنگ های حرم را به عنوان تبرک و محفوظ بودن از خطر با خود می بردند و هر جا که منزل می کردند آن سنگ را زمین گذاشته دورش طواف می کردند تا هم به این وسیله سفر خود را مبارک سازند و هم محبت خود نسبت به کعبه و حرم را اظهار کرده باشند .

این کارها باعث شد که وثنیت در عرب شایع شود چه عرب اصلی و چه آنهایی که در اصل عرب نبودند بعدها عرب شدند و دیگر از اهل توحید کسی از این انحراف سالم نماند مگر عدد اندکی که در هیچ جا نامشان برده نمی شد .

و از جمله بت های معروف در بین آنان بت هبل و اساف و نائله بود که گفتیم : عمرو بن لحي آنها را از شام آورد و مردم را به پرستش آنها دعوت کرد ( و از دیگر بتان آنان) بت لات و عزى و مناه و ود و سواع و یغوث و یعوق و نسر بود که نام این هشت بت در قرآن کریم آمده و پنج بت اخیر آنها را به قوم نوح نسبت داده اند.

در کافی به سند خود از عبد الرحمان بن اشل بیاع الانماط از امام صادق علیه السلام روایت آورده که فرمود: بت یغوث در برابر درب کعبه نصب شده بود و جای بت یعوق دست راست کعبه و محل بت نسر دست چپ کعبه بود .

و نیز در همین روایت آمده که بت هبل بر بام کعبه اساف و نائله بر بالای صفا و مروه نصب شده بودند .

و در تفسیر قمی آمده که امام علیه السلام فرمود: بت ود متعلق به قبیله کلب و بت سواع متعلق به هذیل و بت یغوث مربوط به مراد و بت یعوق متعلق به همدان و بت نسر از آن حصین بود .

و در وثنیت عرب آثاری از وثنیت صابئه از قبیل غسل کردن بعد از جنابت و امثال آن وجود داشت .

و آثاری دیگر از وثنیت براهمه در آن دیده می شد نظیر اعتقاد به انواع ( اعتقاد به تاثیر داشتن ۲۲ ستاره در اوضاع کره زمین که طلوع و غروب هر یک به دنبال دیگری است،) و اعتقاد به دهر ( و اینکه عالم از ازل بوده و تا ابد خواهد بود و صانعی آن را نیافریده،) که بیانش در وثنیت بودا گذشت و خدای تعالی از بت پرستان عرب ، همین اعتقاد را حکایت نموده می فرماید:

« و قالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت و نحيا و ما يهلكنا الا الدهر! » (۲۴/جائیه)

هر چند که بعضی از مفسرین گفته اند: این آیه مربوط به مادیون است که اصلا وجود صانع تبارک و تعالی را قبول ندارند.

در وثیت عرب آثاری هم از دین حنیف یعنی اسلام ابراهیم باقی مانده بود مانند ختنه کردن و حج رفتن، چیزی که هست همین سنت ها را نیز با سنن وثیت مخلوط کرده بودند مثلا وقتی به زیارت خانه خدا (حج) می آمدند، دستی هم به سر و گوش بت های دور کعبه می کشیدند و هنگام طواف لخت مادر زاد می شدند و لیبک را به این عبارت می گفتند: لیبک لیبک اللهم لیبک لا شریک لک الا شریک هو لک، تملکه و ما ملک، و وثیت عرب مراسم و معتقدات دیگری نیز داشتند که نمی توان گفت از آثار کدام کیش است بلکه از تراشیده های خود آنان بوده مانند اعتقاد به بحیره و سائبه و وصیله و حام و اعتقاد به صدی و هام و انصاب - بت ها و ازلام - تیره چوب هایی که با آن تار می زدند و اموری دیگر که بیان و شرحش در کتب تاریخ آمده و ما در المیزان در سوره مائده در ذیل آیه ۱۰۳ کلمات بحیره و سائبه و وصیله و حام را و نیز در ذیل آیه ۳ و آیه ۹ آن سوره کلمات ازلام و انصاب را تفسیر کردیم.

### بحث ۹ - دفاع اسلام از توحید و نبردش با بت پرستی

دعوت الهی چه قبل از اسلام و چه بعد از اسلام همواره با وثیت در جنگ بوده و در برابر آن ایستاده و مردم را به سوی دین توحید خوانده است، همچنانکه خدای تعالی در قرآن کریم در ضمن سرگذشت دعوت انبیاء و رسولانی چون نوح و هود و صالح و ابراهیم و شعیب و موسی علیه السلام این معنا را آورده و در ضمن سرگذشت عیسی و لوط و یونس علیهما السلام به آن اشاره فرموده است.

و در آیه شریفه زیر مطلب را بطور اجمال آورده می فرماید:

« و ما ارسلنا من قبلک من رسول الا نوحی الیه انه لا اله الا انا فاعبدون! » (۲۵/انبیا)

رسول گرامی اسلام حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم نیز دعوت عمومی خود را نخست با دعوت وثنی مذهببان قوم خود به طریق حکمت و موعظه حسنه و جدال به بهترین وجه به دین توحید آغاز کرد و آنان جز با مسخره کردن و آزار و اذیت آن جناب و شکنجه دادن به مؤمنین، عکس العملی نشان ندادند و کار فتنه انگیزی و شکنجه مسلمانان را به حدی از شدت رساندند که جمعی از مسلمین را ناچار کردند تا مکه را ترک گفته به سرزمین حبشه هجرت کنند، مشرکین وقتی چنین دیدند نقشه کشتن آن جناب را ریختند لذا آن حضرت به مدینه هجرت فرمود و به دنبالش دسته

دسته مردم با ایمان به مدینه هجرت کردند.

و چیزی نگذشت که در صحنه هایی چون بدر و احد و خندق و جنگ های بسیاری دیگر با مسلمین گلاویز شدند تا آنکه خدای تعالی آن جناب را در فتح مکه بر آنان پیروز ساخت و آن جناب خانه کعبه و حرم را از لوث بت های مشرکین پاک نموده و بت هایی که پیرامون کعبه مشرفه نصب شده بود بشکست و چون که هبل بر بالای بام کعبه نصب شده بود لذا علی علیه السلام را به بالای بام فرستاد و آن جناب آن بت بزرگ را به پایین پرت کرد (و بطوری که گفته اند: هبل بزرگترین بت مشرکین بوده و باز بطوری که ذکر کرده اند: آن را در عتبه مسجد الحرام دفن کردند!)

اسلام عنایت شدیدی دارد بر اینکه ماده و ثنیت را ریشه کن کرده و دلها را از خاطراتی که انسانها را به سوی شرک می کشاند پاک کند و نفوس بشر را از اینکه پیرامون آن بگردند و به این اعتقاد خرافی نزدیک بشوند برگرداند و این شدت عنایت اسلام از معارف اصولی و اخلاقی و احکام شرعیه اسلام به خوبی مشهود است، زیرا اعتقاد حق را تنها این می داند که:

« لا اله الا هو له الاسماء الحسنی! » (۸/طه)

معبودی جز الله نیست و آنچه کلمه حسنی است از آن او است و او مالک هر چیز است و هستی اصیل از آن او است، خدایی است که مستقل به ذات خود و عنی از عالمیان است و هر موجودی غیر او هستیش از ناحیه او آغاز شده و برگشتش نیز به سوی او است، خدایی که کل موجودات در تمام شؤون ذات و در حدوث و بقایش نیازمند به او هستند، پس اگر کسی نسبت استقلالی هر چند ناچیزی به شیئی از اشیاء دهد و آن را به همان مقدار از خدای تعالی - نه از غیر خدا - مستقل بداند، حال یا ذاتش را مستقل از آن جناب بداند و یا صفات و اعمالش را، چنین کسی به حسب این نسبت دادن مشرک خواهد بود.

و نیز اسلام را می بینی که خلق را دستور می دهد به توکل جستن بر خدای تعالی و داشتن ثقه و اعتماد به او و داخل شدن در تحت ولایت و سرپرستی او و دوستی کردن با هر کس و هر چیز در راه رضای او و دشمنی کردن با هر کس و هر چیز در راه رضای او و نیز دستور می دهد به اینکه خلق اعمال خود را خالص برای او انجام دهند و از اعتماد و رکون و دلبستگی به غیر خدا نهی می کند و نیز از اطمینان داشتن به اسباب ظاهری و امید بستن به غیر او و از عجب ورزیدن و تکبر کردن نهی می کنند و همچنین از هر عمل قلبی و بدنی که معنایش استقلال دادن به غیر او و شرک ورزیدن به او است نهی می کنند.



و نیز می بینی که اسلام از سجده کردن برای غیر خدای تعالی و از ساختن مجسمه به شکل هر موجود سایه دار و از کشیدن تصویر هر موجود زنده و از اطاعت غیر خدا کردن و به امر و نهی غیر خدا گوش دادن و عمل کردن نهی می کند مگر آنکه برگشت اطاعت غیر خدا به اطاعت خدا باشد، مانند اطاعت کردن از انبیاء و امامان دین که خود خدای تعالی دستور داده آنان را اطاعت کنیم و نیز اسلام را می بینی که از بدعت نهادن و یا بدعت دیگران را متابعت نمودن و از پیروی گامهای شیطان نهی می کند.

و روایات وارده از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اهل بیت علیهم السلام پر است از اینکه شرک به خدای تعالی دو قسم است: شرک جلی و واضح و شرک خفی که جایش درون دل است و اینکه شرک دارای مراتب بسیار است و به جز افراد مخلص هیچ کس نمی تواند از همه مراتب آن مبراء باشد و اینکه شرک آنقدر دقیق و نهفته است که تشخیص آن برای صاحبش از تشخیص صدای پای مورچه بر روی سنگ بلورین آن هم در شب ظلمانی دشوارتر است.

در کافی از امام صادق علیه السلام روایت شده که آن جناب در تفسیر آیه شریفه: «یوم لا ینفع مال و لا بنون الا من اتی الله بقلب سلیم!» (۸۸ و ۸۹/شعرا) فرمود: قلب سلیم آن قلبی است که وقتی به دیدار خدا می آید غیر خدا کسی در آن نباشد، و نیز فرمود: هر قلبی که در آن شرک و یا شکی باشد آن قلب ساقط است و اگر این همه سفارش به زهد در دنیا کرده اند، برای این است که دلهایشان برای آخرت از هر چیز غیر خدا فارغ و تهی شود.

و نیز روایت وارد شده که عبادت کردن خدا به طمع بهشت، عبادت اجیران است و عبادت کردن از ترس عذاب خدا، عبادت بردگان زیر دست است و حق عبادت آن است که آدمی خدای تعالی را به خاطر اینکه دوستش می دارد عبادت کند و این عبادت، عبادت بندگان گرامی و بزرگوار است و این مقامی است مکنون که جز پاکان کسی به آن دسترسی ندارد و در سابق در بحث هایی که گذشت روایاتی چند در این باب نقل شد.

### بحث ۱۰- اساس سیره رسول الله بر توحید و نفی شرکاء!

خدای تعالی در آیه زیر برنامه ای را که به رسول گرامیش دستور داده تا آن را سیره خود در مجتمع بشری قرار دهد بطور اجمال بیان کرده و می فرماید:

« قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم ان لا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا

و نیز در آیه زیر به رخنه یافتن عقاید وثّیت در دین حنیف آنان اشاره نموده می فرماید:

« قل یا اهل الکتاب لا- تغلوا فی دینکم غیر الحق و لا- تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل و اضلوا کثیرا و ضلوا عن سواء السبیل! » (۷۷/مائده)

و نیز در مقام مذمت اهل کتاب فرموده:

« اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و المسيح بن مریم و ما امروا الا- ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون! » (۳۱/توبه)

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم در اجرای احکام و حدود با تمامی طبقات بطور مساوی عمل می کرد و هیچگونه تبعیضی را روا نمی داشت و سیره اش بر این جاری بود که فاصله طبقاتی را تا حد ممکن به حد اقل رسانده و طبقه حاکم را به محکوم و رئیس را به مرئوس، خادم را به مخدوم، غنی را به فقیر و مردان را به زنان و شریف را به افراد بی خانمان و گمنام نزدیک سازد در نظر آن جناب هیچ کرامت و فخر و تحکمی برای احدی بر احدی نیست مگر کرامت و مزیت تقوا و حساب سنجش افراد در دست خدا و حکم از آن او است.

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم غنائم جنگی و اموال بیت المال را بین عموم مردم بالسویه تقسیم می کرد و از اینکه شخص قوی، نیرومندی خود را به رخ بکشد و به این وسیله دل ضعیف و افراد خوار و ذلیل را بشکند و متاثر نماید نهی می فرمود و اجازه نمی داد ثروتمند با زینت آلات خود پیش روی فقیر مسکینی خودنمایی کند و به اصطلاح معروف پز بدهد و یا حاکمان و رؤسا شوکت خود را به رخ رعیت بکشند.

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم مانند یکی از افراد معمولی زندگی می کرد و هیچ امتیازی برای خود قائل نبود نه در خوراک و کیفیت آن، نه در نوشیدنی ها، نه در پوشیدنی ها و کیفیت آن، نه در نشستن و جای آن، نه در راه رفتن و نه در هیچ چیز دیگر که ما جوامع و کلیات سیره آن جناب را در جلد ششم المیزان آورده ایم.

## بحث ۱۱- بحث تحلیلی در مقایسه تعالیم اسلام با سایر ادیان

### اشاره

در این بحث، تعلیم قرآن کریم را بطور اجمال و کلی به قیاس با تعالیم ویدا و اوستا و تورات و انجیل یعنی کتاب بودائیان و مجوسیان و یهودیان و نصارا می سنجیم و این بحث، بحثی است تحلیلی و شریف:



یکی از اصول اولیه ای که کیش برهمیه و امثال آن از قبیل بودائیه و صابئییه دارند اعتقاد به تناسخ است و تناسخ این است که بگوییم عالم محکوم به کون و فساد دائمی است، پس این عالم مشهود که حس ما آن را احساس می کند و همچنین اجزایی که در آن هست از عالم دیگری مثل خود و سابق بر خود تکون یافته و همچنین آن عالم سابق بر این عالم نیز از عالمی قبل از خود متولد شده و پدید آمده و همچنین تا بی نهایت هر عالمی از عالم سابق بر خود متولد شده است و این عالم به زودی فاسد می شود همانطور که می بینیم تک تک اجزای آن فاسد می شود، پس از فساد عالم ما نیز عالمی دیگر پدید می آید و انسان در همه این عوالم زندگی می کند اما زندگی در این عالم مطابق و هم سنخ اعمالی است که در عالم قبلی انجام داده، اگر در عالم قبلی اعمالی صالح انجام داده و در اثر تکرار اعمال خیر ملکه ای خوب برای خود کسب کرده باشد هنگام مرگ جانش از بدنش بیرون می آید و به کالبد بدنی دیگر می رود و در آن بدن زندگی خوش را از سر می گیرد و این زندگی خوش، پاداش اعمال صالحی است که در عالم قبلی انجام داده بود و کسی که در زندگی اخلاص به زمین کند یعنی صرفاً دل به مادیات ببندد و هوا و هوس خود را پیروی کند همینکه می میرد جانش به بدنی بدبخت حلول می کند و در عالم بعدی با انواع عذابها و ناملازمات دست و پنجه نرم می کند مگر آنکه برهم را شناخته و با او متحد شده باشد که در این صورت از شر ولادت دوم و عذاب هایی که گفتیم در آن هست نجات می یابد و ذاتی ازلی و ابدی می شود که خود عین بها و ارزش و سرور و زندگی و قدرت و علم است و فنا و بطلان در آن راه ندارد.

به همین جهت یک واجب دینی بر هر انسان این است که هر چه زودتر با برهم که همان الله مبدأ همه موجودات است آشنا شود و به وی ایمان آورد و با قربانی دادن و عبادت کردن به او تقرب بجوید و نفس را با اخلاق کریمه و اعمال صالحه بیاراید که اگر انسانی نفس خود را از مادیات و دنیا پرهیز دهد و متخلق به اخلاق کریمه گردد و نفس را با تکرار اعمال نیک و کسب ملکات نیک بیاراید و با شناختن خود، برهم را بشناسد خودش برهمن می شود و با برهم متحد می گردد و این خود سعادت کبری و حیات خالص است و گرنه حد اقل به برهم ایمان بیاورد و عمل صالح کند تا در حیات و عالم بعدی که آخرت او است زندگی سعید و پاکیزه ای داشته باشد.

لیکن برهم از آنجا که ذاتی است مطلقه و محیط به کل جهان و هیچ چیزی به او احاطه ندارد لذا بلند مرتبه تر و اجل از این است که انسان او را بشناسد مگر به نوعی توصیف به نفی نقایص، یعنی گفتن اینکه او جاهل و عاجز و ... نیست - و نمی تواند

بگویند او عالم و قادر و ... هست - انسان یا از این راه می تواند او را بشناسد و یا از راه عبادت و قربانی دادن ، پس بر ما انسانها واجب است که از طریق عبادت با اولیای او و اقویاء خلقش تقرب بجوییم تا آنها شفیعان ما نزد او شوند و آن اولیا و اقویای خلق همان آلهه ای هستند که به جای خدا عبادت می شوند - البته از راه عبادت شدن مجسمه ها و اصنامشان - و این آلهه که عددشان بسیار است یا از جنس ملائکه اند و یا از جنس جن و یا از ارواح مکملین براهمه ، اما پرستش شدن جن به خاطر ترس از شر آنها است و پرستش شدن دیگران به خاطر طمع و رحمت آنها و ترس از خشم آنها است که بعضی از آن آلهه همسران خدا و بعضی پسران خدا و بعضی دختران او هستند .

اینها کل معارف دینی برهمیه و تعلیماتی است که علمای مذهب براهمه به مردم می آموزند .

لیکن آنچه از کتاب اوپانیشاد که فصل چهارم از کتاب ویدا و به منزله خاتمه ای است برای آن کتاب ، به دست میاید ، چه بسا با آن کلیاتی که از عقاید براهمه گذشت مطابقت ندارد هر چند که علمای مذهب براهمه این عدم تطابق و توافق را تاویل و یک دانشمند متفکر وقتی رساله های اوپانیشاد را که آموزنده معارف الهی است مطالعه می کند می بیند که هر چند این رسائل ، عالم الوهیت و شؤون مربوط به آن ، از قبیل اسماء و صفات و افعال آن یعنی آغاز خلقت ، اعاده خلق ، اصل خلقت ، رزق ، زنده کردن ، میراندن و غیر اینها را توصیف می کند طوری توصیف می کند که امور جسمانی و مادی آنطور توصیف می شود مثلا عالم الوهی را به اوصافی توصیف می کند که مستلزم انقسام پذیری و تکه تکه شدن و داشتن حرکت و سکون و انتقال و حلول و اتحاد و بزرگ شدن و کوچک گشتن و سایر احوال جسمانیت و مادیت است ، و لیکن در چند جای آن رساله ها تصریح شده به اینکه عالم الوهی برهم ذاتی است مطلقه و متعالی از اینکه حد و تعریفی آن را محدود کند ، ذاتی است که دارای اسماء حسنی و صفات علیا از قبیل : علم و قدرت و حیات می باشد و ذاتی است منزله از صفات نقص و عوارض ماده و جسمانیت ، ذاتی است که مثل او چیزی نیست و این مطالب آنقدر در اغلب فصول اوپانیشاد تکرار شده که هر کس آن کتاب را بخواند به این مطالب بر خواهد خورد .

و در تحت عنوان شیت استر در ادھیای ششم ، آیه هشتم سرالاکبر عین این عبارت آمده: ( لم یولد منه شیء و لم یتولد من شیء و لیس له کفوا احد!) و این خود تصریح است به اینکه برهم احدی الذات است ، نه از چیزی متولد شده و نه چیزی از او متولد می شود و احدی مثل و مانند او نیست .

و در اوپانیشاد ، ادھیای چهارم ، آیه ۱۳ می خوانیم که شیت استر گفته است :

آیا برای این ذات نورانی اعمال صالح بجای آورم و یا آن ذات روشن و ظاهر را ترک گفته ، به درگاه هر فرشته ای قربانی تقدیم کنم ؟

و این خود صریح است در اینکه حق این است که غیر خدای تعالی هیچ کس و هیچ چیز عبادت نشود و به درگاه غیر خدا قربانی تقدیم نگردد بلکه سزاوار به عبادت ، تنها او است و هیچ شریکی برایش نیست .

و اگر کسی به او پانیشاد مراجعه کند در بسیاری از فصول آن می بیند که تصریح شده به اینکه قیامتی هست و اینکه قیامت عالمی است جلیل که خلقت بدان منتهی می شود و می بیند که در بیان ثواب اعمال و عقاب آنها بعد از مرگ عباراتی آورده که هر چند قابل انطباق با مساله تناسخ هست ، اما متعین در آن نیست بلکه با مساله برزخ نیز قابلیت انطباق دارد .

و در بحث های ایراد شده در او پانیشاد آنچه هیچ دیده نمی شود خبر از او ثمان و اصنام و عبادت کردن برای آنها و تقدیم قربانی به آنها است .

و اینهایی که ما از کتاب و یا به عبارت دیگر از رسائل او پانیشاد نقل کردیم ( که البته آنچه نقل نکردیم بیشتر از اینها است!) حقایقی است بس بلند و معارفی است حق که هر انسان سلیم الفطره ای به آن اعتماد می کند و این مطالب - همانطور که ملاحظه می فرمایید - تمامی اصول و ثنیت را که در اول بحث برشمردیم نفی می کند .

آنچه که نظر عمیق و بحث دقیق ما را بدان رهنمون می شود این است که اینگونه مطالب ، حقایق عالیه ای است که بعضی از افراد انگشت شماری که اهل ولایت الله بوده اند آن را کشف کرده و به بعضی از شاگردان خود که صلاحیت آنان را به دست آورده بودند تعلیم و خبر داده اند ، چیزی که هست این مردان برجسته و انگشت شمار آنچه به شاگردان خود گفته اند غالباً به طریق رمز بوده و در تعلیم خود مثالهایی نیز به کار برده اند .

سپس شاگردان ایشان آنچه از آنان گرفتند اساس و زیربنای سنت حیات قرار دارند سنتی که در حقیقت همان دین مجتمع است و عامه مردم به آن گرایش دارند و آن معارف دقیقی است که جز آحادی از اهل معرفت نمی تواند آن را تحمل کند و بفهمد برای اینکه سطح آن بسی بلندتر از افق فهم عامه مردم است که تنها پیرامون محسوسات و مخیلات دور می زند و بیش از آن نصیبی از درک ندارد و فهم عامه کجا و درک اینگونه معارف کجا ، فهم و عقل عامه که هیچگونه مهارت و آشنایی از معارف حق ندارند از درک چنین مطالبی پیاده و عاجز است .

اشکالی هم که به این مذهب و سنت اجتماعی وارد است همین است که

زیربنای آن هر چند معارفی است حق ، اما معارفی است که در هر دوره تنها چند نفر انگشت شمار آن را می فهمند و این نمی تواند برای کل جامعه که به اقرار خود آنان از درک آن معارف پیاده اند ، دینی و سنتی اجتماعی باشد چون اولاً فطرت آفرینش ، انسان را با غریزه انس به یکدیگر و دور هم جمع شدن آفریده و معنا ندارد جمعیتی که دور هم جمع شده و یک مجتمع را تشکیل داده اند در درک سنت حیات از هم فاصله داشته باشند و فقط افرادی انگشت شمار آن سنت را بفهمند و دیگران نفهمند و تحمیل چنین سنت و چنین دینی بر اجتماع در حقیقت لغو کردن سنت فطرت و مخالفت با طریقه خلقت است .

علاوه بر این ، این کار کنار گذاشتن طریق عقل نیز هست و حال آنکه می دانیم طریقه عقل یکی از سه طریق درک حقایق است و آن عبارت است از : وحی و کشف و عقل و طریقه عقل از آن دو طریقه دیگر عمومی تر و از نظر اهمیتش برای زندگی دنیوی انسان مهم تر است زیرا وحی چیزی است که جز اهل عصمت یعنی انبیاء گرام ، کسی به آن دسترسی ندارد و طریقه کشف هم موهبتی است که جز به آحادی از اهل اخلاص و یقین نمی دهند و تنها طریقی که برای عموم بشر باقی می ماند این طریق است ، حتی مردم برای استفاده از دو طریق اول نیز به عقل نیازمندند .

پس همه افراد بشر در زندگی همه روزه خود احتیاج مبرم به عقل دارد و اگر طریقه ای بخواهد عقل او را از اعتبار بیندازد ، این طریقه ، طریقه صحیحی نیست و این باعث می شود که تقلید اجباری را بر همه شئون مجتمع زنده و حتی بر عقاید و اخلاق و اعمال آن حاکم سازد و معلوم است که اگر چنین شود انسانیت به کلی ساقط می گردد .

بعلاوه ، این روش باعث می شود که سنت استعباد (برده کردن مردم) در مجتمع انسانی جای گیر شود شاهد روشن آن نیز تجارب طولانی تاریخی در امت های بشریت است که در هر زمان و هر جا با دین وثنیت زندگی کرده ، سنن استعباد در او جریان یافته و انسانها ، انسانهایی مثل خود (و حتی بدتر از خود) را ارباب خود گرفتند .

## ۲- سرایت این محذور به سایر ادیان

ادیان عمومی دیگر نیز با اینکه اعتقاد به یگانگی اله از اصول اساسی آنها بود از خطری که گفتیم وثنیت را گرفتار کرد سالم نماندند و آنها نیز به شرک در عبادت گرفتار گشتند و این شرک در عبادت آنان را به عین همان ابتلاهای وثنیت مبتلا کرد که مهم ترین آنها همان سه محذور مذکور در سابق بود .

اما بودائیان و صابئان ، وضعشان در این گرفتاریها روشن است و تاریخ شاهد گویای آن می باشد و ما قبلا فهرستی از عقاید و اعمال آنان را برشمردیم .

و اما مجوسیان ، هر چند الوهیت را در اهورامزدا منحصر دانسته اند و لیکن خضوع عبادتی و تقدیسان برای چند کس است :

۱- یزدان ۲- اهریمن ۳- ملائکه ای که موکل بر شئون ربوبیتند ۴- خورشید ۵- آتش و چیزهایی دیگر ، شاهد بر این معنا نیز تاریخ است که سنت عبادتی آنان و همچنین سرگذشت برده گیری خلق از ناحیه ارباب و اختلاف طبقاتی را از آنان نقل می کند و همچنین تدبر در مذاهب آنان و اعتبار عقل خود ما اینطور حکم می کند که باید همه این انحرافها از ناحیه تحریف دین اصیل مجوس در بین مجوسیان راه یافته باشد ، از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم هم در باره مجوسیان روایت شده که فرموده اند : مجوسیان پیغمبری داشته اند که او را به قتل رساندند و کتابی داشته اند که آن را سوزاندند .

و اما یهود ، قرآن کریم بسیاری از اعمال آنان را بیان کرده ، از آن جمله این است که یهود کتاب خدا را تحریف کردند و علمای خود را به جای خدا ارباب خود گرفتند و خدای تعالی به خاطر همین اعمالشان ، فطرتشان را منکوس و سلیقه هایشان را معکوس و منحرف ساخت ( و به عبارتی دیگر انحراف ظاهریشان را به انحراف در باطنشان کشاند!)

و اما نصاری که ما در جلد سوم المیزان بطور مفصل در باره انحرافات فکری و عملی آنان صحبت کردیم ، خواننده می تواند بدانجا مراجعه نماید و اگر بخواهد می تواند مقدمه انجیل یوحنا و رساله های پولس را با سایر انجیل ها تطبیق بدهد و سپس کار خود را با مراجعه به تاریخ کلیسا تکمیل کند چون گفتار در این باب بسیار طولانی است .

پس بحث عمیق در این مساله ، ما را به این نتیجه می رساند که هر مصیبتی که تمامی مجتمعات دینی در عالم بشریت را گریبانگیر شده همه از مواریث و ثنیت نخستینی است که معارف الهی و حقایق عالی حقه را بدون اینکه در قالب بیانی ساده بریزند و هم سطح افکار عامه کنند لخت و برهنه گرفته و آن را اساس سنت های دینی قرار دادند و بر فهم ساده عوام که جز با حس و محسوس الفتی ندارند تحمیل کردند و نتیجه اش این شد که دیدیم .

### ۳- اسلام مفاسد مذکور را چگونه اصلاح کرد ؟

و اما اسلام برای اصلاح این مفاسد و رهایی بشر از این محذورها معارف عالی را در قالب بیان ساده ای ریخت که هضمش برای فهم های ساده و عقول عادی آسان شود و از



پشت حجاب با این حقایق تماس بگیرد و پرده پیچ شده اش را دریافت بدارد و این طریقه ای است که برای حال عوام بسیار مفید و صالح بود و اما خاصه که توانایی درک آن حقایق را دارند بی پرده آن را در زیباترین چهره و در بدیع ترین جمال درک می کنند و از خطر آن محذورها ایمن و مطمئن هستند و اینها در زمره آن کسانی که خدای تعالی مورد انعامشان قرار داده یعنی انبیاء و صدیقین و شهدا و صالحینی که حسن اولئک رفیقا و خدای تعالی در این باره که معارف عالیه را تا سطح افکار عموم مردم تنزل داده و در خور فهم همگان کرده است می فرماید:

« و الكتاب المبين انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون! و انه في ام الكتاب لدينا لعلی حکیم! » (تا ۴/زخرف) و نیز می فرماید:

« انه لقرآن کریم! فی کتاب مکنون! لا یمسه الا المطهرون! » (۷۷ تا ۷۹/واقعه)

و رسول گرامی اسلام صلی الله علیه وآله وسلم هم فرمود:

« انا معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس علی قدر عقولهم! »

اسلام مشکل شرک و وثنیت را در مرحله توحید از این راه حل کرده که استقلال در ذات و صفات را از تمامی موجودات بجز خدای سبحان نفی کرده و خدای تعالی را قیوم بر هر چیز دانسته است و فهم انسانها را در بین دو نقطه انحراف تشبیه و تنزیه نگه داشته و در وصف خدای تعالی فرموده است: او حیات دارد اما نه چون حیات ما (که محتاج به داشتن بدن است)، و علم دارد، اما نه چون علم ما (که نیازمند داشتن مغز و سلامتی بافته های آن است)، و قدرت دارد اما نه چون قدرت ما (که زائیده سلسله اعصاب است)، شنوایی دارد اما نه چون شنوایی ما (که نیازمند داشتن دستگاه شنوایی است)، و بینایی دارد اما نه چون بینایی ما (که نیازمند دستگاه بینایی است)، و کوتاه سخن اینکه: هیچ چیز مانند او نیست تا ما او را به آن چیز تشبیه کنیم و او بزرگتر از آن است که توصیف شود.

اسلام با این حال به مردم دستور داده که در این باره هیچ سخنی بدون داشتن مدرک و علم نگویند و زیر بار هیچ سخن و دعوتی در مورد اعتقادات نروند مگر با حجتی عقلی، البته حجتی که عقل و فهمشان بتواند آن را درک کند و هضم نماید.

به همین جهت اسلام توانسته است که اولاد دین خدا را با آن همه معارفش هم بر عموم بشر عرضه کند و هم بر خواص، آن هم نه اینکه بعضی را به عوام و بعضی را به خواص عرضه کرده باشد بلکه خاص و عام را بطور مساوی از آن معارف برخوردار نموده و ثانیاً عقل بشر را بکار انداخته و آن را که بزرگترین موهبت الهی است مهمل و بی فایده نگذاشته و ثالثاً طبقات مختلفه مردم در مجتمع انسانی را به یکدیگر

نزدیک کرده و آنقدر نزدیک کرده که دیگر بیشتر از آن امکان ندارد، نه طبقه ای را از این معارف برخوردار و طبقه ای دیگر را محروم کرده و نه طبقه ای را مقدم و طبقه ای دیگر را مؤخر کرده است و در این باره فرموده:

« ان هذه امتكم امه واحده و انا ربكم فاعبدون! » (۹۲/انبیاء) و نیز فرموده:

« يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقيكم! » (۱۳/حجرات)

این اجمال سخن بود و تو خواننده محترم می توانی با مطالعه بحث های متفرقی که در المیزان آمده به تفصیل سخن در اطراف آن را به دست آوری! و الله المستعان!

#### ۴- پاسخ به یک شبهه

چه بسا اشخاصی اینطور بپندارند اینکه در ادعیه، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و آل معصومینش علیهم السلام شفیع قرار داده شده اند و به حق آنان از خدای تعالی درخواست شده و همچنین زیارت قبور آن حضرات و بوسیدن ضریحشان و تبرک جستن به تربتشان و تعظیم آثارشان همه مصادیقی است از شرکی که در شرع از آن نهی شده و همان شرک و ثنیت است و استدلال کرده اند به اینکه اینگونه توجیه عبادی در حقیقت قائل شدن به تاثیر ربوبی برای غیر خدای تعالی است و این خود شرک است و مگر بت پرستان چه می کردند؟ آنها نیز می گفتند: این بت ها شفعاء ما در درگاه خدای سبحانند و ما اگر بت ها را می پرستیم برای این منظور است که ما را قدمی به درگاه خدا نزدیک سازند.

و چه فرق است در پرستش کردن غیر خدا بین اینکه آن غیر خدا پیغمبری باشد و یا ولیی از اولیای خدا باشد و یا جباری از جباران و یا غیر ایشان، همه این پرستش ها شرکی است که در شرع از آن نهی شده.

لیکن این اشخاص از چند نکته غفلت کرده اند: اول اینکه ثبوت تاثیر برای غیر خدا چه تاثیر مادی و چه معنوی ضروری است و نمی توان آن را انکار کرد، خود خدای تعالی در کلام مجیدش تاثیر را با همه انواعش به غیر خدای تعالی نسبت داده و مگر ممکن است غیر این باشد؟ با اینکه انکار مطلق آن ابطال قانون علیت و معلولیت عمومی است که خود رکنی است برای همه ادله توحید، و ابطال قانون مذکور، هدم بنیان توحید است.

آری، آن تاثیری که خدای تعالی در کلام مجیدش از غیر خدای تعالی نفی کرده تاثیر استقلالی است که هیچ موحدی در آن سخنی ندارد، هر مسلمان موحدی می داند

که هندوانه و سردیش ، عسل و گرمیش در مزاج ، از خدای تعالی است ، او است که هر چیزی را آفریده و اثرش را نیز خلق کرده .

و هیچ موحدی نمی گوید که : عسل در بخشیدن حرارت به بدن حاجتی به خدای تعالی ندارد .

و اما اینکه بگوییم : نه هندوانه سرد است و نه عسل گرم و نه آب اثر سردی دارد و نه آتش اثر حرارت ، در حقیقت بدیهیات عقل را انکار کرده و از فطرت بشری خارج شده ایم ، خوب وقتی خدای تعالی بتواند به فلان موجود ، فلان اثر و خاصیت را ببخشد چرا نتواند به اولیای درگاهش مقام شفاعت و وساطت در آموزش گناهان و برآمدن حاجات را ببخشد و حتی در تربت آنان اثر شفا بگذارد ؟ کسانی که به اهل شفاعت یعنی به اولیای خدا متوسل می شوند کارشان بدون دلیل نیست آنها می دانند که اولاً خدای تعالی در کلام مجیدش به افرادی که مرضی درگاهش باشند مقام شفاعت داده و فرموده:

« ولا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعه الا من شهد بالحق وهم یعلمون! » (۸۶/زخرف)

و نیز فرموده: « و لا یشفعون الا لمن ارتضی! » (۲۸/انبیا)

و اگر در درخواستهایشان خدای تعالی را به جاه آن حضرات و به حق آنان سوگند می دهند در این عمل خود ، دلیل دارند و آن کلام خود خدای تعالی است که می فرماید:

« و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین انهم لهم المنصورون و ان جندنا لهم الغالبون! » (۱۷۱ تا ۱۷۳/صافات) و نیز می فرماید:

« انا لننصر رسلنا و الذین آمنوا! » (۵۱/غافر)

و اگر آن حضرات را تعظیم می کنند و با زیارت قبورشان و بوسیدن ضریحشان اظهار محبت نسبت به آنان می کنند و با تربت آنان تبرک می جویند برای این است که این اعمال را مصادیقی برای تعظیم شعائر می دانند و به آیه شریفه: « و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب! » (۳۱/حج) و آیه مودت به ذی القربی و به آیات دیگر و روایات سنت ، تمسک می کنند .

پس چنین کسی که اینگونه اعمالی را انجام می دهد می خواهد وسیله ای به درگاه خدا برده و به آیه شریفه:

« یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و ابتغوا الیه الوسیله! » (۳۵/مائده)

عمل کرده باشد ، پس این خود خدای تعالی است که ابتغاء وسیله به آن حضرات را تشریح کرده و دوست داشتن آنان و تعظیمشان را واجب فرموده و همین دوستی و تعظیم را وسائلی به درگاه خود قرار داده است و معنا ندارد که خدای تعالی محبت به چیزی و تعظیم آن را واجب کند و در عین حال آثار آن را تحریم نماید .

بنا بر این هیچ مانعی در این کار نیست که کسی از راه دوستی انبیاء و امامان الهی و تعظیم امر آنان و سایر آثار و لوازمی که برای محبت و تعظیم هست به درگاه خدا تقرب بجوید ، البته این در صورتی است که دوستی و تعظیم و بوسیدن ضریح و سایر آثار محبت ، جنبه توسل و استشفاع داشته باشد نه اینکه این امور و این اشخاص را مستقل در تاثیر بدانند و یا این اعمال جنبه پرستش داشته باشد .

و ثانیاً از فرقی که بین شرک و استشفاع هست غفلت ورزیده اند ، و به عبارتی ساده تر اینکه نتوانسته اند فرق بگذارند بین اینکه کسی غیر خدا را پرستد تا او نزد خدا شفاعتش کند و یا به خدا نزدیکش کند و بین اینکه تنها خدا را پرستد و غیر خدا را شفیع در گاه او قرار دهد و با دوستی کردن به غیر خدا به درگاه خدا تقرب بجوید ، که در فرض اول به غیر خدای تعالی استقلال داده و عبادت را خالص برای غیر خدا کرده که این خود شرک ورزیدن در عبودیت است و در صورت دوم استقلال را فقط و فقط به خدای تعالی داده و او را مخصوص به عبادت کرده و احدی را شریک او قرار نداده است .

و اگر خدای تعالی مشرکین را مذمت فرموده ، برای این است که گفته بودند:

« ما الا نعبدهم ليقربونا الى الله زلفى! » (۳/زمر)

که این گفتارشان ظاهر در این است که به غیر خدا استقلال داده اند و در عبادت تنها همان غیر خدا را در نظر می گیرند نه خدای تعالی را و اگر گفته بودند : ما تنها خدا را می پرستیم و در عین حال از ملائکه و یا رسولان و اولیای خدا امید داریم که با اذن خدا ما را شفاعت کنند و کمبود ما را جبران نمایند .

و یا گفته بودند : ما به این نامبردگان توسل می جوئیم و آنان را به درگاه خدا وسیله قرار می دهیم و شعائرش را تعظیم می کنیم و اولیایش را دوست می داریم ، هرگز مشرک نبودند بلکه شرکای آنان همان جنبه را می داشت که کعبه در اسلام دارد یعنی وجهه عبودیت آنان واقع می شد نه معبود ، همانطور که کعبه وجهه عبودیت مسلمین است نه معبود آنان بلکه مسلمین خدای تعالی را روبروی آن عبادت می کنند .

و من نمی فهمم این آقایان در باره حجر الاسود و استحباب بوسیدن آن و دست مالیدن به آن را در اسلام چگونه توجیه می کنند ؟ و همچنین در باره خود کعبه چه می گویند ؟ آیا طواف پیرامون کعبه و بوسیدن و استلام حجر شرکی است که در اسلام استثناء نشده ؟ - که مساله شرک ، حکم ضروری عقلی است و قابل تخصیص و استثناء نیست - و یا می گویند : این کار فقط عبادت خدا است (و کعبه) و حجر الاسود حکم طریق و جهت را دارد ؟ اگر این را می گویند ، از ایشان می پرسیم پس چه فرقی بین

سنگ کعبه و بین غیر آن هست؟ اگر تعظیم غیر خدا بر وجه استقلال دادن به آن غیر نباشد و جنبه پرستش نباشد، چرا شرک شمرده شود؟ و تمامی روایات و آیاتی که بطور مطلق به تعظیم شعائر الهی و تعظیم رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و دوست داشتن آن جناب و مودت با حضرتش و حب اهل بیتش و مودت آنان سفارش کرده و همچنین سفارشات دیگری از این قبیل، سفارش هایی است که بجا و هیچ اشکالی در آنها نیست.

(۱)

## گفتارهای علامه طباطبائی در موضوع قرآن و کتاب

### بررسی هائی پیرامون قرآن و کتاب

### کتاب در اصطلاح قرآن به چه معناست؟

---

۱- المیزان ج : ۱۰ ص : ۴۰۳



« أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ...! »

« آنان کسانی بودند که کتاب و حکم و نبوت به ایشان داده بودیم، پس اگر این قوم به آن کافر شوند، ما قومی را که هرگز کافر نشوند بر گماریم! » (۸۴/انعام)

امروز وقتی ما لفظ «کتاب» را می شنویم اولین معنایی که از آن به ذهن ما تبادر می کند همان صحیفه ای است که پاره ای از مطالب در قالب خطوط دستی و یا چاپی در آن گنجانیده شده است و لیکن از آنجایی که هر لغتی را به ملاحظه افاده معنا و به خاطر تفهیم اغراض وضع نموده اند، اهل هر زبانی به خود اجازه داده اند که پا را از چار دیواری معنای اولی هر لغت فراتر گذاشته و لغت را در اشباه و نظایر آن معنا نیز استعمال کنند.

به همین اعتبار نیز کتاب را که معنای متبادریش نوشته قلمی است توسعه داده و آنرا به هر چیزی که معانی را ضبط نماید، اطلاق کرده اند، تا آنجا که کتاب محفوظ در ذهن را هم با اینکه صفحه و لوحی نداشته و با قلمی نوشته نشده است کتاب گفته اند.

این توسع، در کلام خدای تعالی هم جریان یافته و در قرآن کریم به وحی انبیاء و مخصوصا آن وحیی که متضمن شریعت است اطلاق کتاب شده و همچنین در آن حقیقت آسمانی که حوادث و وقایع جاری را ضبط می کند استعمال شده است، از آن جمله فرموده:

« کتاب انزلناه الیک مبارک! » (۲۹/ص) و نیز فرموده:

« ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراه! » (۲۲/حدید) و نیز فرموده:

« و كل انسان الزمناه طائره في عنقه و نخرج له يوم القيمة كتابا يلقى منشورا ، اقرا كتابك ! » (۱۳/اسرا)

این سه آیه نمونه ای از سه قسم اطلاقی است که قرآن کریم در لفظ کتاب کرده و به استثنای چند آیه که اینک در اینجا ذکر می کنیم و ظاهر در نوشته به قلم است ، در هیچ جای قرآن کتاب بر معنای دیگری غیر از آن سه معنا اطلاق نشده است .

آن چند آیه عبارتند از:

« و كتبنا له في اللوح من كل شيء موعظه و تفصيلا لكل شيء ! » (۱۴۵/اعراف)

« و القى اللوح و اخذ براس اخيه ! » (۱۵۰/اعراف) و آیه:

« و لما سكت عن موسى الغضب اخذ اللوح و في نسختها هدى و رحمه للذين هم لربهم يرهبون ! » (۱۵۴/اعراف)

قسم اول:

کتابهایی است که مشتمل بر شرایع دین بوده و بر انبیا علیهم السلام نازل می شده - چنانکه در سطور قبل گذشت - مانند کتابی که بر نوح علیه السلام نازل شده و آیه:

« و انزل معهم الكتاب بالحق ! » (۲۱۳/بقره) به آن اشاره می نماید.

و کتابی که بر ابراهیم و موسی علیهما السلام نازل شده و آیه:

« صحف ابراهیم و موسی ! » (۱۹/اعلی)

از آن به صحف تعبیر کرده و کتاب انجیل که در آیه:

« و آتیناه الانجیل فیه هدی و نور ! » (۴۶/مائده)

اسم برده شده و کتاب محمد صلی الله علیه و آله و سلم که آیات:

« تلك آیات الكتاب و قرآن مبین ! » (۱/حجر)

« رسول من الله يتلوا صحفا مطهرة ! فيها كتب قيمة ! » (۲ و ۳/بینه)

« فی صحف مكرمه ! مرفوعه مطهرة ! بایدی سفره ! کرام برره ! » (۱۳ تا ۱۶/عبس)

« نزل به الروح الامین علی قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربی مبین ! » (۱۹۳ تا ۱۹۵/شعرا)



بدان اشاره می نماید .

قسم دوم:

کتبی است که اعمال بندگان را از نیکی و بدی ضبط می کند و آیات راجع به آن چند قسم است:

۱- در بعضی از آیات ، کتابی که در آن ذکر شده کتابی است مختص به فرد فرد

نفوس بشر، مانند آیه:

« و كل انسان الزمناه طائره في عنقه و نخرج له يوم القيمة كتابا! » (اسرا/۱۳)

و آیه:

« يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا و ما عملت من سوء! » (۳۰/ال عمران)

و آیاتی دیگر.

۲- بعضی دیگر آیاتی است که مراد از کتاب در آنها کتابی است که اعمال امت ها را ضبط می نماید، مانند آیه:

« و ترى كل امه جائيه كل امه تدعى الى كتابها! » (۲۸/جائیه)

۳- بعضی دیگر آیات راجع به کتبی است که جمیع مردم در آنها مشترکند، مانند آیه:

« هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون! » (۲۹/جائیه)

البته این در صورتی است که خطاب در این آیه خطاب به همه مردم باشد.

این قسم از کتابهای مذکور در قرآن به اعتبار منقسم شدن مردم به دو دسته نیکوکاران و زشتکاران طور دیگر نیز تقسیم شده:

۴- و آن تقسیم اینگونه کتابها است به کتاب فجار و کتاب ابرار که در آیه زیر آمده:

« كلا- ان كتاب الفجار لفي سجين! و ما ادریک ما سجین کتاب مرقوم! » تا آنجا که می فرماید: « كلا ان كتاب الابرار لفي

علین! و ما ادریک ما علیون! کتاب مرقوم! يشهده المقربون! » (۷ تا ۹ و ۱۸ تا ۲۱/مطففین)

قسم سوم:

کتبی است که جزئیات نظام عالم و حوادث واقعه در آن را ضبط می کند.

از بعضی آیات برمی آید که این کتابها نیز چند نوعند:

۱- یکی آن کتابی که مطالب نوشته شده در آن به هیچ وجه تغییر نمی پذیرد، مانند کتاب مذکور در آیه:

« و ما يعزب عن ربك من مثقال ذره في الارض و لا في السماء و لا اصغر من ذلك و لا اكبر الا في كتاب مبين! » (۶۱/یونس) و

آیه:

« و كل شىء احصيناه فى امام مبین! » (۱۲/یس) و آیه:

« و عندنا كتاب حفيظ! » (۴/ق) و آیه:

« لكل اجل كتاب! » (۳۸/رعد)

البته این آیه مخصوص حوادث لا يتغير نیست و لیکن اطلاقش این قسم

حوادث را هم شامل می شود، چون اجل ها دو قسمند یکی اجل های لا یتغیر و یکی آن اجل هایی که قابل تغییر هست.

و به هر حال احتمال دارد این نوع کتاب هم خود دو قسم باشد:

- یکی کتاب عامی که حافظ جمیع موجودات و حوادث جاری است.

- و دیگر کتاب خاصی که مخصوص به یک یک موجودات و مشتمل بر حوادث هر موجود می باشد، آیه ای که در آخر ایراد شد و همچنین آیه:

« و ما کان لنفس ان تموت الا باذن الله کتابا مؤجلا! » (۱۴۵/ال عمران)

و همچنین آیات کریمه دیگری که مشابه آن دو است به این احتمالی که دادیم اشاره دارد.

- و یکی دیگر کتبی که قلم خوردن و محو و اثبات در آن راه دارد، همچنانکه آیه:

« یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب! » (۳۹/رعد)

به وجود چنان کتبی دلالت دارد.

این فهرست معنایی بود که از آیات قرآنی راجع به کتاب استفاده می شود و اما بحث از هر کدام از اقسام نامبرده کتاب، موکول است به محلی که مناسب آن معنا پیش آید و از خدای یگانه یاری می خواهیم!

(۱)

### مقدمه تفسیری در: نزول تدریجی قرآن

« وَ قُرْءَانًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا! »

« و قرآن را به تدریج فرستادیم تا آن را به تدریج برای مردم بخوانی و آن را نازل کردیم نازل کردنی کامل! » (۱۰۶/اسری)

لفظ آیه فوق با صرف نظر از سیاق آن تمامی معارف قرآنی را شامل می شود و این معارف در نزد خدا در قالب الفاظ و عبارات بوده که جز به تدریج در فهم بشر نمی گنجد، لذا باید به تدریج که خاصیت این عالم است نازل گردد تا مردم به آسانی بتوانند تعقلش کرده حفظش نمایند و بر این حساب آیه شریفه همان معنایی را می رساند که آیه:

« انا جعلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون! و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم! » (۳ و ۴/زخرف) در مقام بیان آن است.

و نزول آیات قرآنی به تدریج و بند بند و سوره سوره و آیه آیه، به خاطر تمامیت



یافتن استعداد مردم در تلقی معارف اصلی و اعتقادی و احکام فرعی و عملی آن است و به مقتضای مصالحی است که برای بشر در نظر بوده و آن این است که علم قرآن با عمل به آن مقارن باشد و طبع بشر از گرفتن معارف و احکام آن زده نشود، معارفش را یکی پس از دیگری درک نماید تا به سرنوشت تورات دچار نشود، که به خاطر اینکه یکباره نازل شد، یهود از تلقی آن سر باز زد و تا خدا کوه را بر سرشان معلق نکرد حاضر به قبول آن نشدند.

این آن معنائی است که از نظر لفظ آیه با قطع نظر از سیاق استفاده می شود و لیکن از نظر سیاق آیات قبلی که در آن سخنی چون: «حتی تنزل علینا کتابا نقرؤه!» (اسرا/۹۳) وجود داشت که پیشنهاد کرده بودند قرآن یکباره نازل شود استفاده می شود که منظور از تفریق قرآن این است که آن را بر حسب تدریجی بودن تحقق اسباب نزول سوره سوره و آیه آیه نازل کردیم و پیشنهاد نزول دفعی در قرآن کریم مکرر حکایت شده است مانند آیه:

« و قال الذین کفروا لو لا نزل علیه القرآن جمله واحده!» (فرقان/۳۲) و نیز آیه:

« یسئلك اهل الکتاب ان تنزل علیهم کتابا من السماء!» (نسا/۱۵۳)

مؤید این احتمال ذیل آیه است که می فرماید: «و نزلناه تنزیلاً!» (اسرا/۱۰۶)

برای اینکه تنزیل به معنای نازل کردن به تدریج است و این با اعتبار دوم سازگارتر است تا اعتبار اول.

با این حال اعتبار دوم که عبارت است از تفصیل قرآن و تفریق آن به حسب نزول، یعنی نازل کردن بعضی از آن را بعد از بعضی دیگر مستلزم اعتبار اول نیز هست، زیرا اعتبار اول عبارت بود از این که مقصود از تفریق قرآن تفریق معارف و احکامش باشد نه تفریق آیات و سوره اش.

اگر هم منظور از تفریق معنای دوم باشد، معارف و احکام نیز تفریق خواهد شد، چون همه از یک حقیقت سرچشمه می گیرد هم تفریق معارف و هم تفریق آیات و سوره ها.

و به همین جهت خدای تعالی کتاب خود را به سوره ها و سوره هایش را به آیات تفریق نمود، البته بعد از آنکه به لباس واژه عربی ملبسش نمود و چنین کرد تا فهمش برای مردم آسان باشد، همچنانکه خودش فرموده:

« لعلکم تعقلون!» (زخرف/۳)

آنگاه آن کتاب را دسته دسته و متنوع به چند نوع نموده و مرتبش کرد و سپس یکی پس از دیگری هر کدام را در موقع حاجت بدان و پس از پدید آمدن استعدادهای

مختلف در مردم و به کمال رسیدن قابلیت آنان برای تلقی هر یک از آنها نازل کرد و این نزول در مدت بیست و سه سال صورت گرفت تا تعلیم با تربیت و علم با عمل همسان یکدیگر پیش رفته باشند .

(۱)

## بحثی روایتی و قرآنی در: فلسفه نزول تدریجی قرآن

### اشاره

این بحث پیرامون آیه شریفه: «و قرآنا فرقناه لتقراه علی الناس علی مکث!» (۱۰۶/اسرا) است که در سه فصل عنوان می شود:

### بحث اول - پیرامون تقسیمات قرآن کریم

کتاب الهی به اجزائی تقسیم شده که با آن شناخته می شود، مانند: سی جزء و اینکه هر جزئی ۴ حزب و هر حزبی ۱۰ عشر دارد و امثال آن

این تقسیم بندی است که در قرآن کریم کرده اند، ولی آنچه در خود قرآن می باشد، دو تقسیم است: یکی سوره و دیگر تقسیم هر سوره به چند آیه و مکرر از آندو، اسم برده مثلا فرموده: «سوره انزلناها!» (۱/نور) و یا فرموده: «قل فاتوا بسوره مثله!» (۳۸/یونس) و همچنین در غیر این دو آیه.

در لسان رسول خدا و صحابه و ائمه معصومین علیهم السلام نیز استعمال این دو کلمه زیاد آمده به حدی که جای تردید نمانده که سوره و آیه دو حقیقت قرآنی است و این سوره ها مجموعه ای از کلام الهی است که هر یک با «بسم الله» آغاز شده و غرضی را بیان می کند و آن غرض معرف سوره است و در هیچ یک این قاعده تخلف پذیرفته، مگر در سوره براءت آن هم به حکم پاره ای از روایات ائمه اهل بیت علیهم السلام که در ذیل آیه: «انا نحن نزلنا الذکر!» (۹/حجر) در جلد دوازدهم المیزان ذکر نموده ایم، تتمه آیاتی از سوره انفال است و نیز سوره و الضحی و الم نشرح که با اینکه یک سوره هستند یک بسم الله در وسط فاصله شده و همچنین سوره فیل و ایلاف که سوره واحدی هستند و یک بسم الله در وسط فاصله شده است.

البته همه این موارد استثنایی به حکم روایاتی است که از ائمه علیهم السلام رسیده و شیخ آن را در تهذیب به سند خود از شحام از امام صادق علیه السلام روایت کرده و محقق در شرایع و طبرسی در مجمع البیان آن را به روایت اصحاب ما - امامیه

نسبت داده اند .

نظیر این مطلبی که در باره سوره ها گفتیم در آیه ها جریان دارد ، زیرا در کلام خدای تعالی آیه بطور مکرر بر قطعه ای از کلام الهی اطلاق شده است ، مانند:

« و اذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا! » (۲/ انفال) و نیز مانند:

« کتاب فصلت آیاته قرآنا عربيا! » (۳/ فصلت)

از ام سلمه روایت شده که گفت: رسول خدا آخر هر آیه وقف می کرد و نیز روایت صحیح آمده که سوره حمد هفت آیه است و از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده که فرمود: سوره ملک سی آیه است و همچنین روایاتی دیگر که در باره عدد آیه های هر سوره قرآن از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است.

آنچه که دقت در تقسیم بندی طبیعی کلام عرب به فصول و قطعه های جدای از هم و مخصوصا در کلمات مسجع آن و نیز آنچه که تدبر در روایات وارده از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیتش در خصوص عدد آیات وارد شده اقتضاء می کند ، این است که یک آیه از قرآن کریم یک قطعه از کلام خداست که حقیقت این است که بر آن یک قطعه اعتماد و تکیه نموده و در تلاوت آن را ، از قبل و بعدش جدا کرد .

و این قطعات به اختلاف سیاقها و مخصوصا در سیاقهای مسجع مختلف می شود ، چه بسا یک کلمه به تنهایی به خاطر سجع آخرش یک آیه به حساب آید ، مانند کلمه: « مدهامتان - دو برگ سبز! » (۶۴/ رحمن) و چه بسا آیه دو کلمه یا بیشتر باشد ، خواه کلام تام باشد یا ناقص ، مانند: « الرحمن! علم القرآن! خلق الانسان! علمه البيان! » (۱ تا ۴/ رحمن) و مانند: « الحاقه ما الحاقه! و ما ادريک ما الحاقه! » (۱ تا ۳/ حاقه) و چه بسا که یک آیه بسیار طولانی باشد، مانند آیه پیرامون قرض دادن و گرفتن که آیه ۲۸۲ از سوره بقره است .

### بحث دوم - پیرامون عدد سوره ها و آیه های قرآن کریم

تعداد سوره های قرآن، صد و چهارده عدد است و بر همین عدد ، قرآنهاي موجود در میان مسلمین تدوین شده و این قرآنها مطابق قرآنی است که عثمان جمع آوری نموده و ما قبل از ائمه معصومین سلام الله عليهم اجمعین نقل کردیم که فرمودند: سوره براثت سوره ای مستقل نیست ، بلکه متمم سوره انفال است و همچنین و الضحی و الم نشرح یک سوره و فیل و ایلاف یک سوره هستند .

و پیرامون تعداد آیه های قرآن باید گفت : در این خصوص نص متواتری نرسیده که یک آیه ها را معرفی کند و هر یک را از دیگری متمایز سازد .



روایات محدودی هم که رسیده به خاطر خبر واحد بودن قابل اعتماد نیستند و روشن ترین علت بر نبودن دلیل معتبر، اختلاف اهل مکه، مدینه، شام، بصره و کوفه است، که در باره تعداد آیات اعداد متفاوتی ارائه کرده اند.

بعضی گفته اند: عدد آن شش هزار آیه است، بعضی دیگر گفته اند: شش هزار و دوست و چهار آیه است، یکی گفته شش هزار و دوست و چهارده آیه و یکی دیگر گفته نوزده آیه، بعضی گفته اند: بیست و پنج و بعضی دیگر سی و شش.

مکی ها عدد خود را از عبد الله بن کثیر از مجاهد از ابن عباس از ابی بن کعب روایت کرده اند، مدنی ها برای خود دو جور عدد روایت کرده اند یکی به ابی جعفر مرثد بن قعقاع و شبیه بن نصح منتهی می شود.

و روایت دیگرشان به اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر انصاری منتهی می گردد.

و اهل شام عدد خود را از ابی درداء روایت کرده اند و روایت بصری ها به عاصم بن عجاج جحدری و روایت عدد کوفی ها به حمزه و کسائی و خلف منتهی می شود، حمزه گفته است: این عدد را ابن ابی لیلی از ابی عبد الرحمن سلمی از علی بن ابی طالب علیه السلام برای ما روایت کرده.

و کوتاه سخن، وقتی اعداد به یک نص متواتر و یا حداقل خبر واحد قابل اعتنائی منتهی نشود و هیچ آیه ای به طور اطمینان بخشی، از سایر آیات قبل و بعدش متمایز نگردد، هیچ الزامی نیست که یکی از این روایت اخذ شود، لاجرم هر یک از این روایات که روشن و قابل اعتماد بود را می پذیریم و ما بقی را طرد می کنیم و یا به هیچ یک عمل نمی کنیم و اگر شخصی اهل تدبر باشد، باید به هر روایتی که در نظرش بیشتر قابل اعتماد بود، عمل نماید.

و آنچه که از علی علیه السلام در عدد کوفیان نقل شده معارض است با ادله ای که از خود آن جناب و همچنین از سایر ائمه اهل بیت علیهم السلام رسیده که: در هر سوره بسم الله جزء آن سوره و یکی از آیات آن است، زیرا به حساب کوفیان، تنها بسم الله فاتحه، جزء سوره است و ما بقی به حساب نیامده و لازمه روایت نامبرده این است که عدد آیه های قرآن به مقدار بسم الله های سوره ها بیشتر باشد.

و این همان علتی است که ما را از ایراد بحثهای مفصل که در باره عدد آیه های قرآن شده منصرف ساخته است، چون دیدیم که این بحثها به نتیجه ای نمی رسد، تنها به این اشاره اکتفاء می کنیم که در عدد چهل سوره قرآنی اتفاق دارند و در عدد آیه ها و یا رؤوس آیه های هفتاد و چهار سوره اختلاف کرده اند و همچنین در اینکه کلمه: «الر» مثلا آیه ای است تام و مستقل اتفاق کرده اند ولی در بقیه حروف مقطعه اختلاف نموده اند.

و آن گروه از خوانندگان عزیز که می خواهند به جزئیات این اختلاف واقف گردند ، باید به محل طرح این بحثها مراجعه نمایند .

### بحث سوم- پیرامون ترتیب سوره ها

در کتاب اتقان از ابن ضریس نقل شده که او در کتاب فضائل القرآن خود گفته : محمد بن عبد الله بن ابی جعفر رازی به ما خبر داد که عمرو بن هارون ما را حدیث کرد که عثمان بن عطای خراسانی برایمان نقل کرد از پدرش از ابن عباس که گفت : آغاز هر سوره که در مکه نازل شده در مکه نوشته شد و بعدها خداوند هر چه می خواست به آن ملحق می کرد .

و سوره هایی که به ترتیب و پشت سر هم نازل شده اند عبارتند از:

۱- اقرء باسم ربك ۲- ن ۳- مزمل ۴- مدثر ۵- تبت ۶- تکویر

۷- اعلی ۸- و اللیل اذا یغشی ۹- و الفجر ۱۰- و الضحی ۱۱- الم نشرح

۱۲- و العصر ۱۳- و العادیات ۱۴- انا اعطیناک ۱۵- الهاکم التکاکثر ۱۶- ارایت

۱۷- قل یا ایها الکافرون ۱۸- الم تر کیف فعل ربک ۱۹- قل اعوذ برب الفلق

۲۰- قل اعوذ برب الناس ۲۱- قل هو الله احد ۲۲- و النجم ۲۳- عبس

۲۴- انا انزلناه فی لیلہ القدر ۲۵- و الشمس و ضحاها ۲۶- و السماء ذات البروج

۲۷- و التین ۲۸- لایلاف قریش ۲۹- قارعه ۳۰- لا اقسم بیوم القیامه

۳۱- ویل لکل همزه ۳۲- و المرسلات ۳۳- ق ۳۴- لا اقسم بهذا البلد

۳۵- و السماء و الطارق ۳۶- اقتربت الساعه ۳۷- ص ۳۸- اعراف ۳۹- قل اوحی ۴۰- یس ۴۱- فرقان ۴۲- ملائکه ۴۳-

کهیصص ۴۴- طه ۴۵- واقعه

۴۶- طسم شعراء ۴۷- طس ۴۸- قصص ۴۹- بنی اسرائیل ۵۰- یونس

۵۱- هود ۵۲- یوسف ۵۳- حجر ۵۴- انعام ۵۵- صافات ۵۶- لقمان

۵۷- سباء ۵۸- زمر ۵۹- حم مؤمن ۶۰- حم سجده ۶۱- حم عسق

۶۲- حم زخرف ۶۳ - حم دخان ۶۴ - جاثیه ۶۵ - احقاف ۶۶ - ذاریات ۶۷ - غاشیه ۶۸ - كهف ۶۹ - نحل ۷۰ - انا ارسلنا  
نوحا ۷۱ - ابراهیم ۷۲ - انبیاء ۷۳ - مؤمنین ۷۴ - تنزیل سجده ۷۵ - طور ۷۶ - تبارك الملك ۷۷ - الحاقه ۷۸ - سائل

۷۹- عم يتسائلون ۸۰ - نازعات ۸۱ - اذا السماء انفطرت ۸۲ - اذا السماء انشقت

۸۳- روم ۸۴ - عنكبوت ۸۵ - ويل للمطففين

این سوره هائی بوده که در مکه نازل شده است.

پس خدای تعالی سوره های زیر را به ترتیب در مدینه نازل کرد:

۱ - سوره بقره ۲- انفال ۳- آل عمران ۴- احزاب ۵- ممتحنه ۶- نساء ۷- اذا زلزلت ۸- حدید ۹- قتال ۱۰- رعد ۱۱- رحمان ۱۲- انسان ۱۳- طلاق ۱۴- لم یکن ۱۵- حشر ۱۶- اذا جاء نصر الله ۱۷- نور ۱۸- حج ۱۹- منافقون ۲۰- مجادله ۲۱- حجرات ۲۲- تحریم ۲۳- جمعه ۲۴- تغابن ۲۵- صف

۲۶- فتح ۲۷- مائده ۲۸- براءت

در این روایات سوره فاتحه ساقط شده و چه بسا گفته باشند که این سوره دو بار نازل شده یکی در مکه و بار دیگر در مدینه.

اتقان از بیهقی نقل کرده که در کتاب دلائل النبوه به سند خود از عکرمه و حسین بن ابی الحسن روایت کرده که این دو نفر گفته اند: خداوند از قرآن کریم سوره: «اقرء باسم ربک!» را نازل کرد، همچنین سوره هائی که در روایت بالا بود شمرده اند تا به آخر جز اینکه سوره فاتحه و اعراف و کهیعص را از آنچه در مکه نازل شده ساقط کرده اند.

و نیز این دو نفر حم دخان را قبل از حم سجده و انشقاق را قبل از انفطار و نیز مطففین را قبل از بقره در سوره های مدنی، و نیز آل عمران را قبل از انفال و مائده را قبل از ممتحنه از سوره های مکی ضبط کرده اند.

آنگاه بیهقی به سند خود از مجاهد از ابن عباس روایت کرده که گفت: اولین سوره ای که خدا از قرآن کریم بر پیغمبرش نازل کرد سوره: «اقرء باسم ربک!» بود تا آخر حدیث و این حدیث از نظر ترتیب مطابق با حدیث عکرمه است، با این تفاوت که آن سوره های مکی که در حدیث عکرمه ساقط شده در این حدیث آمده است.

باز در همان کتاب، از کتاب ناسخ و منسوخ، تالیف ابن حصار نقل کرده که: سوره های مدنی مورد اتفاق بیست سوره است و آنچه در آن اختلاف هست دوازده سوره است و از این چند سوره گذشته بقیه سوره ها به اتفاق مکی است، این بود کلام ناسخ و منسوخ.

و آن سوره هایی که مدنی بودنشان مورد اتفاق است عبارتند از:

۱- بقره ۲- آل عمران ۳- نساء ۴- مائده ۵- انفال ۶- توبه ۷- نور

۸- احزاب ۹- سوره محمد ۱۰- فتح ۱۱- حجرات ۱۲- حدید ۱۳- مجادله

۱۴- حشر ۱۵- ممتحنه ۱۶- منافقون ۱۷- جمعه ۱۸- طلاق ۱۹- تحریم

۲۰- نصر

و آنچه از مکی ها و مدنی های مورد اختلاف است سوره های ذیل است:

۱-رعد ۲-رحمان ۳-جن ۴-صف ۵-تغابن ۶-مطففین ۷-قدر

۸ - بینه ۹ - زلزال ۱۰ - توحید ۱۱ و ۱۲ - معوذتان

البته در فن تفسیر و بحثهای مربوط به دعوت نبویه و سیر روحی و سیاسی و اجتماعی دعوت در زمان رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم و تحلیل سیره شریفه آن جناب، دانستن اینکه کدام سوره مکی و کدام مدنی است و تقدیم و تاخیر نزول آیات، دخالت بسیاری دارد.

و روایات، به طوری که دیدید در اثبات این مجهولات نمی توانند مورد اعتماد باشند، چون هیچ یک از مضامین آنها متواتر نیست، علاوه بر اینکه میان آنها تعارض وجود دارد که در نتیجه از درجه اعتبار ساقط شده اند.

پس تنها طریق برای تحصیل این غرض، تدبر و دقت در سیاق آیات و بهره جویی از قرائن و امارات داخلی و خارجی است، که ما هم در تفسیر خود از همین راه استفاده کرده ایم. و الله المستعان!

(۱)

### بحثی در حروف مقطعه اول سوره های قرآن

«حم! عسق!» (۲۱/شوری)

این پنج حرف از حروف مقطعه است که در اوائل چند سوره از سوره های قرآنی آمده و این از مختصات قرآن کریم است و در هیچ کتاب آسمانی دیگر دیده نمی شود.

مفسرین - قدماء و متاخرین - در تفسیر آنها اختلاف کرده اند، و صاحب مجمع البیان، مرحوم طبرسی در تفسیر خود یازده قول از آنها در معنای آن نقل کرده.

۱- این حروف از تشابهات قرآن است که خدای سبحان علم به آن را به خود اختصاص داده و در ذیل آیه هفتم از سوره آل عمران فرموده: تاویل تشابهات را جز خدا کسی نمی داند!

۲- هر یک از این حروف مقطعه نام سوره ای است که در آغازش قرار دارد.

۳- این حروف اسمائی هستند برای مجموع قرآن.

۴- مراد از این حروف این است که بر اسماء خدای تعالی دلالت کنند پس معنای: «الم - أنا الله اعلم!» و معنای: «الم - أنا الله اعلم و أری!» و معنای: «المص - انا الله اعلم و افضل!» می باشد و در حروف «کهیعیص» کاف از کافی و هاء از هادی و یاء از حکیم و عین از علیم و صاد از صادق گرفته شده - این مطلب از ابن عباس روایت شده است و حروفی که از اسماء خدا گرفته شده طرز



گرفته شدنش مختلف است ، بعضی از حروف از اول نام خدا گرفته شده - مانند کاف که از کافی است - و بعضی از وسط گرفته شده - مانند یاء که از حکیم است - و بعضی از آخر گرفته شده - مانند میم که از اعلم گرفته شده.

۵- این حروف اسمائی از خداست اما مقطعه و بریده که اگر از مردم کسی بتواند آنها را آنطور که باید ترکیب کند به اسم اعظم خدا دست یافته ، همانطور که از ترکیب «الر - حم - ن الرحمان» درست می شود و همچنین سایر حروف، چیزی که هست ما انسانها قادر بر ترکیب آن نیستیم - این معنا از سعید بن جبیر روایت شده.

۶- این حروف سوگندهایی است که خدای تعالی خورده و مثل اینکه خداوند به این حرف سوگند می خورد بر اینکه قرآن کلام او است. اصولاً حروف الفباء دارای شرافتی هستند ، چون با همین حروف است که کتب آسمانی و اسماء حسنی خدا و صفات علیای او و ریشه لغت های امت های مختلف درست می شود .

۷- این حروف اشاراتی است به نعمت های خدا و بلاهای او و مدت زندگی اقوام و عمر و اجلشان.

۸- مراد از این حروف این است که اشاره کند به اینکه امت اسلام تا آخر دهر باقی می ماند و منقرض نمی شود ، حساب جمل هم که نوعی محاسبه است بر این معنا دلالت دارد.

۹- مراد از این حروف همان حروف الفباء است ، چیزی که هست با ذکر نام بعضی از آنها از ذکر بقیه بی نیاز بوده ، در حقیقت خواسته است بفرماید: این قرآن از الفباء ترکیب شده است.

۱۰- این حروف به منظور ساکت کردن کفار در ابتدای سوره های قرار گرفته چون مشرکین به یکدیگر سفارش می کردند مبادا به قرآن گوش دهید و هر جا کسی قرآن می خواند سر و صدا بلند کنید تا صوت قرآن در بین صوتهای نامربوط گم شود قرآن این جریان را در آیه: «لا- تسمعوا لهذا القرآن و الغوا فیه ...!» (۲۶/فصلت) حکایت فرموده و گاهی می شد که در هنگام شنیدن صوت قرآن سوت می زدند و بسا می شد کف می زدند و بسا می شد صداهای دسته جمعی در می آوردند تا رسول خدا را در خواندن آن دچار اشتباه سازند ، لذا خدای تعالی در آغاز بعضی از سوره های قرآن این حروف را نازل کرد تا آن رجاله ها را ساکت کند ، چون وقتی این حروف را می شنیدند به نظرشان عجیب و غریب می آمد و به آن گوش فرا داده در باره اش فکر می کردند و همین اشتغالشان به آن حروف



از جار و جنجال بازشان می داشت و در نتیجه صدای قرآن به گوششان می رسید .

۱۱- این حروف از قبیل شمردن حروف الفباء است می خواهد بفهماند که این قرآنی که تمامی شما مردم عرب را از آوردن مثلش عاجز کرده از جنس همین حروفی است که مدام با آن محاوره و گفتگو می کنید و در خطبه ها و کلمات خود به کار می بندید ، باید از اینکه نمی توانید مثل آن را بیاورید، بفهمید که این کلام از ناحیه خدای تعالی است و اگر در چند جا و چند سوره این حروف تکرار شده ، برای این بوده که همه جا محکمی برهان را به رخ کفار بکشد - این تفسیر از قطرب روایت شده و ابو مسلم اصفهانی هم همین وجه را اختیار کرده و بعضی از مفسرین قرون اخیر نیز بدان تمایل کرده اند .

این بود آن یازده وجهی که مرحوم طبرسی از مفسرین نقل کرده و در بین این اقوال وجوه دیگر هم می توان قرار داد ، مثلا از ابن عباس نقل شده که در خصوص «الم» گفته است الف اشاره است به نام الله و لام به جبرئیل و میم به محمد صلی الله علیه وآله وسلم.

و نیز از بعضی دیگر نقل شده که گفته اند: حروف مقطعه در اوائل هر سوره ای که با آن آغاز شده اشاره است به آن غرضی که در سوره بیان شده ، مثل اینکه می گویند حرف نون در سوره « ن » اشاره است به اینکه در این سوره بیشتر راجع به نصرت موعود به رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم صحبت شده است و حرف قاف در سوره « ق » اشاره است به اینکه در این سوره بیشتر در باره قرآن و یا قهر الهی سخن رفته است.

بعضی دیگر هم گفته اند این حروف صرفا برای هشدار دادن است .

اما حق مطلب این است که هیچ یک از این وجوه آدمی را قانع نمی سازد .

اما قول اول که ما در بحث پیرامون محکم و متشابه قرآن در اوائل جلد سوم المیزان گفتیم که یکی از اقوال در معنای متشابه همین قول اول است و در آنجا گفتیم محکم بودن و متشابه بودن از صفات آیاتی است که الفاظش بر معنایش دلالت دارد) چیزی که هست از آنجایی که معانی آن الفاظ با عقاید مسلمه سازش ندارد، می گوئیم این آیه متشابه است، و باز در آنجا گفتیم که تاویل از قبیل معنا کردن لفظ نیست ، بلکه تاویل ها عبارتند از حقایق واقعی که مضامین بیانات قرآنی از آن حقایق سرچشمه گرفته - چه محکماش و چه متشابهاتش - و بنا بر این نه حروف مقطعه قرآن از متشابهات می تواند باشد و نه معانی آنها از باب تاویل .

و اما ده قول دیگر که اصلا نمی توان تفسیرش نامید ، بلکه تصویرهایی است که از

حد احتمال تجاوز ننموده و هیچ دلیلی که بر یکی از آنها دلالت کند در دست نیست .

بله در بعضی از روایات که به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و ائمه اهل بیت علیهم السلام نسبت داده شده مؤیداتی برای قول چهارم و هفتم و هشتم و دهم دیده می شود. که - ان شاء الله - در بحث روایتی آینده نقل آن و بحث در پیرامونش خواهد آمد .

نکته ای که در اینجا نباید از آن غافل بود این است که این حروف در چند سوره تکرار شده ، یعنی در بیست و نه سوره حروف مقطعه آمده که بعضی با یک حرف افتتاح شده ، مانند سوره «ص» و «ق» و «ن».

و بعضی دیگر با دو حرف چون «طه» و «طس» و «یس» و «حم» و بعضی دیگر با سه حرف چون «الم» و «الر» و «طسم» و بعضی دیگر با چهار حرف چون «المص» و «المر» و بعضی با پنج حرف چون سوره «کهیعص» و «حمعسق».

از سوی دیگر این حروف هم با یکدیگر تفاوتی دارند و آن این است که بعضی از آنها تنها در یک جا آمده ، مانند «ن» و بعضی دیگر در آغاز چند سوره آمده ، مانند «الم» و «الر» و «طس» و «حم».

با در نظر گرفتن این دو نکته اگر کمی در سوره هایی که حروف مقطعه سرآغاز آنها یکی است ، مانند: «الم»، «المر»، «طس» و «حم» - دقت کنی ، خواهی دید که آن سوره ها از نظر مضمون نیز بهم شباهت دارند و سیاقشان یکی است ، به طوری که شباهت بین آنها در سایر سوره ها دیده نمی شود .

مؤکد این معنا شباهتی است که در آیات اول بیشتر این سوره ها مشاهده می شود ، مثلاً در سوره های «حم» آیه اول آن یا عبارت «تلک آیات الکتاب» است ، یا عبارتی دیگر که این معنا را می رساند و نظیر آن آیه های اول سوره هایی است که با «الر» افتتاح شده که فرموده: «تلک آیات الکتاب» و یا عبارتی در همین معنا و نیز نظیر این در سوره هایی که با «طس» شروع می شود و یا سوره هایی که با «الم» آغاز گشته ، که در بیشتر آنها نبودن ریب و شک در کتاب به میان آمده و یا عبارتی که همین معنا را می رساند .

با در نظر گرفتن این شباهتها ممکن است آدمی حدس بزند که بین این حروف و مضامین سوره ای که با این حروف آغاز شده ارتباط خاصی باشد ، مؤید این حدس آن است که می بینیم سوره اعراف که با «المص» آغاز شده ، مطالبی را که در سوره های «الم» و سوره «صاد» هست در خود جمع کرده است .

و نیز می بینیم سوره رعد که با حروف «المر» افتتاح شده ، مطالب هر دو قسم

سوره های «الم» و «الم» را دارد .

از اینجا استفاده می شود که این حروف رموزی هستند بین خدای تعالی و پیامبرش که معنای آنها از ما پنهان است و فهم عادی ما راهی به درک آنها ندارد ، مگر به همین مقدار که حدس بزنیم بین این حروف و مضامینی که در سوره های هر یک آمده ارتباط خاصی هست و چه بسا اگر اهل تحقیق در مشترکات این حروف دقت کنند و مضامین سوره هایی را که بعضی از این حروف در ابتدای آنها آمده با یکدیگر مقایسه کنند ، رموز بیشتر برایشان کشف شود .

و ای بسا که معنای آن روایتی هم که اهل سنت از علی علیه السلام نقل کرده اند همین باشد و آن روایت - بطوری که در مجمع البیان آمده - این است که آن جناب فرمود : برای هر کتابی نقاط برجسته و چکیده ای است و چکیده قرآن حروف الفباء است!

(۱)

### بحث روایتی در موضوع: حروف مقطعه اول سوره های قرآن

در الدر المنثور است که ابن اسحاق و بخاری در تاریخ خود و ابن جریر به سندی ضعیف از ابن عباس ، از جابر بن عبد الله ابن رباب روایت کرده اند که گفت : روزی ابو یاسر بن اخطب با جمعی از مردان یهود به رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم عبور می کردند ، در حالی که آن جناب اول سوره بقره را می خواند که می فرماید: «الم ذلک الکتاب لا ریب فیه...!» (۲/بقره) از بین آن جمع برادر ابو یاسر ، حی بن اخطب به آن جمع ملحق شد و گفت : هیچ می دانید ؟ به خدا سوگند من از محمد شنیدم که از جمله آنچه به وی وحی شده این را می خواند: «الم ذلک الکتاب...!» پرسیدند راستی تو خودت شنیدی ؟ گفت : آری .

پس یهودیان نزد رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم شدند و گفتند : ای محمد یادت نیست که در ضمن آنچه به تو وحی شده می خواندی: «الم ذلک الکتاب؟» فرمود : بلی درست است .

گفتند : آیا جبرئیل این را از ناحیه خدا برایت آورده؟ فرمود : آری .

گفتند : با اینکه خداوند قبل از تو هم انبیائی فرستاده و ما سراغ نداریم که هیچ پیغمبری مدت سروری و مقدار عمر امتش را دانسته باشد غیر از تو که در این کلام خود از آن خبر می دهی ؟ در همین بین حی بن اخطب به عده ای که همراهش بودند گفت : الف یک ، لام سی ، میم چهل ، جمعا می شود هفتاد و یک ، آیا شما می خواهید به

دین پیغمبری در آید که مدت سروری اش و عمر امتش مجموعاً هفتاد و یک سال است .

آنگاه رو کرد به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و گفت : ای محمد آیا غیر از «الم» حرف دیگری هم هست ؟ فرمود : بله ، پرسید : چیست ؟ فرمود : «المص» حی بن اخطب گفت : عجب این از اولی سنگین تر و طولانی تر است ، چون الف یک و لام سی و میم چهل و صاد نود است که جمعا صد و شصت و یک می شود .

ای محمد آیا غیر از اینهم هست ؟ رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود : بله ، پرسید چیست ؟ فرمود : «الر» گفت اینکه از آن دو سنگین تر و طولانی تر است ، چون الف یک و لام سی و راء دویست است که جمعا دویست و سی و یک می شود .

حال بگو ببینیم باز هم هست ؟ فرمود : بله «الم» حی گفت این دیگر از آنها سنگین تر و بلندتر است : الف یک و لام سی و میم چهل و راء دویست که جمعا دویست و هفتاد و یک .

سپس حی بن اخطب گفت : ای محمد امر تو بر ما مشتبه شد نمی دانیم دوران نبوت کوتاه است یا بلند ؟ آنگاه برخاستند که بروند برادر او ابو یاسر به او و همراهانش از علمای یهود گفت نظر شما چیست ؟ آیا به راستی همه این مدت ها یعنی ۷۱ و ۱۶۱ و ۲۳۱ و ۲۷۱ را به محمد داده اند که جمعا هفتصد و سی و چهار سال باشد ؟ آنها نیز گفتند : امر او برای ما مشتبه است .

راویان نامبرده معتقدند که آیات : « هو الذی أنزل علیک الکتاب منه آیات محکمت هن ام الکتاب و اخر متشابهات ... ! » (۸/ال عمران) در خصوص همین یهودیان نازل شده .

مؤلف : و نیز الدر المنثور قریب به این مضمون از ابن منذر ، از ابن جریر نقل کرده .

قمی هم نظیر آن را در تفسیر خود از پدرش از ابن رثاب ، از محمد بن قیس ، از ابی جعفر علیه السلام نقل کرده .

و در این روایت نیامده که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هم حساب ابجد یهودیان و یا متشابه بودن حروف مقطعه را امضاء کرده باشد ، خود یهودیان هم دلیلی برای گفته خود نیاورده اند ، در سابق هم گفتیم که آیات متشابه قرآن غیر از حروف مقطعه ای است که در آغاز بعضی سوره ها آمده .

و در معانی الاخبار به سند خود از جویریة از سفیان ثوری روایت آورده که گفت : من به جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب علیه السلام عرضه

داشتم یا بن رسول الله معنای این کلمات از کتاب خدای عز و جل که می فرماید: «الم ، المص ، الر ، المر ، کهیعض ، طه ، طس ، طسم ، یس ، ص ، حم ، حمعسق ، ق و ن چیست؟ امام صادق علیه السلام فرمود: اما «الم» که در اول سوره بقره است معنایش: «انا الله الملك!» است ، یعنی منم الله سلطان!

و اما الم که در اول سوره آل عمران است معنایش: «انا الله المجید!» است ، یعنی منم خدای مجید!

و معنای المص: «انا الله المقتدر الصادق!» است یعنی منم خدای مقتدر صادق!

و معنای «الر» این است که: «انا الله الرؤف!» منم خدای رؤوف .

و معنای «المر» این است که: منم خدای محیی و ممیت و رزاق!

و معنای «کهیعض» این است که: منم کافی و هادی و ولی و عالم و صادق الوعد!

و «طه» خود یکی از اسماء رسول خدا است و معنایش: یا طالب الحق الهادی الیه! است یعنی: «ای که طالب حق و هدایت کننده خلق به سوی آن! ما قرآن را به سویت نازل نکردیم که خود را از اندوه برای کفار به سختی و مشقت بیندازی بلکه فرستادیم تا به وسیله آن نیکبخت باشی!»

و اما «طس» معنایش: «انا الطالب السميع!» است ، یعنی: «منم طالب شنوا!»

و اما «طسم» معنایش: «منم طالب شنوای مبدی و معید!» و اما «یس» آن نیز یکی از اسماء رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم است و معنایش: «یا ایها السامع للوحی و القرآن الحکیم انک لمن المرسلین علی صراط مستقیم - هان ای شنوای وحی و قرآن حکیم به درستی که تو قطعاً از فرستادگان خدایی که بر صراط مستقیم و مهیمن بر آنی!» است.

و اما «ص» نام چشمه ای است که از زیر عرش می جوشد ، و همین «صاد» بود که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم در معراج از آن وضو گرفت و جبرئیل روزی یکبار داخل آن می شود و در آن فرو می رود و سپس بیرون آمده بال خود را تکان می دهد و هیچ قطره ای از بالش نمی چکد و نمی پرد ، مگر آنکه خدا از آن فرشته ای خلق می کند ، تا او را تسبیح و تقدیس و تکبیر و حمد بگوید تا روز قیامت!

و اما «حم» معنایش: «حمید مجید!» است .

و اما «حمعسق» معنایش: «حلیم ، مثیب (ثواب دهنده) عالم ، سمیع ، قادر و قوی» است .

و اما «ق» نام کوهی است که محیط به زمین است و سبزی آسمان هم از آن است ، و به وسیله آن کوه است که خدا زمین را از اینکه اهلس را بلرزاند حفظ کرده .

و اما «ن» نام نهی است در بهشت که خدای تعالی دستور داد منجمد شو ، منجمد شد و مداد گشت و به قلم فرمود : بنویس قلم هم در کتاب لوح محفوظ سطرگیری کرد و آنچه که بود و تا قیامت خواهد بود همه را نوشت پس مداد از نور و قلم از نور و لوح هم لوحی از نور بود .

سفیان اضافه می کند سپس عرضه داشتم : یا بن رسول الله ! امر لوح و قلم و مداد را بیشتر برابرم توضیح بده و آنچه خدا به تو تعلیم داده تعلیم ده!

فرمود : یا بن سعید اگر تو اهلیت برای پاسخ دادنم نداشتی جوابت را نمی دادم ، پس بدانکه « نون » نام فرشته ای است که آن را به قلم که آن نیز فرشته ای است می دهد و قلم هم به لوح که آن نیز فرشته ای است می دهد و لوح هم به اسرافیل و اسرافیل به میکائیل و او به جبرئیل می دهد و جبرئیل هم به انبیاء و رسولان خدا صلوات الله علیهم .

سفیان می گوید : آنگاه امام فرمود : برخیز که بیش از این برایت خطری است!

مؤلف : ظاهر آنچه در این روایات آمده که غالب حروف مقطعه را به اسماء حسناى خدا معنا کرده ، این است که این حروف از اسماء خدا گرفته شده ، حال یا از اول آنها مانند میم که فرمود از ملک و مجید و مقتدر گرفته شده و یا از وسط مانند لام از الله و یاء از ولی ، پس این حروف مقطعه اشاراتی هستند بر اساس رمز ، که هر یک به یکی از اسماء خدا اشاره می کنند و این معنا از طرق اهل سنت از ابن عباس و ربیع بن انس و دیگران نیز روایت شده .

ولی بر خواننده پوشیده نیست که رمز ، اصولاً وقتی به کار برده می شود که گوینده نمی خواهد دیگران از آنچه او به مخاطب خود می فهماند سر در آورند و به این منظور مطلب خود را با رمز به مخاطب می رساند تا هم مخاطبش بفهمد و هم دیگران نفهمند و این اسماء حسناىی که در این روایت حروف مقطعه اوائل سوره ها را رمز آن دانسته ، اسمایی است که در بسیاری از موارد از کلام خدای تعالی به آنها یا بطور اجمال و یا بطور تفصیل ، تصریح و اشاره شده با این حال دیگر هیچ فایده ای برای این رمز گویی تصور نمی شود .

پس باید برای این روایات به فرضی که صحیح باشد و به راستی از معصوم علیه السلام صادر شده باشد فکر وجه دیگری کرد و آن این است که آن را حمل کنیم بر اینکه این حروف دلالت بر آن اسماء دارد ، ولی نه به دلالت وضعی .

در نتیجه رمزهایی خواهد بود که منظور و مراد آن بر ما پوشیده است و به مرتبه هایی از آن معانی دلالت دارد ، که برای ما مجهول است ، چون آن مراتب نامبرده

دقیق تر و رقیق تر و بلند پایه تر از فهم ما است .

مؤید این توجیه تا اندازه ای این است که یک حرف نظیر میم را در چند جا به چند معنای مختلف تفسیر کرده و همچنین روایاتی که می گوید این حروف از حروف اسم اعظم است .

و اینکه داشت : و اما قاف به معنای کوهی است محیط به زمین که سبزی آسمان از رنگ آن است ... و نیز روایت قمی که در تفسیرش وارد شده و نیز به چند طریق از طرق اهل سنت از ابن عباس و دیگران در این باره آمده ، به نظر درست نمی رسد .

در بعضی از روایاتی که از ابن عباس نقل شده آمده : قاف کوهی است از زمرد ، که محیط است بر دنیا و دو طرف آسمان به آن کوه چسبیده و کوه نامبرده پایه آسمان است .

و در بعضی دیگر آمده خدای تعالی کوهی خلق کرده به نام کوه قاف ، که محیط بر اقیانوسها است و آسمان دنیا روی آن قرار دارد و در آنجا هفت زمین و هفت دریا و هفت آسمان است .

و در بعضی از روایات ابن عباس آمده : خدا کوهی خلق کرده به نام قاف که محیط بر عالم است و رگ و ریشه هایش تا صخره ای که زمین روی آن قرار دارد فرو رفته ، هر وقت خدا بخواهد یک شهر یا قریه را دستخوش زلزله سازد به آن کوه دستور می دهد تا آن ریشه از ریشه های خود را که در زیر آن قریه واقع شده حرکت دهد و در نتیجه در آن قریه زلزله ایجاد کند ، به همین جهت است که می بینیم در یک قریه زلزله می شود و قریه های مجاورش تکان نمی خورد .

علت درست نبودن این حرف این است که خیلی شبیه به اسرائیلیات است ( که در بین روایات ما رخنه کرده است )

و اگر جمله خداوند به وسیله آن زمین را از اینکه اهلش را بلرزاند جلوگیری می کند نبود ، ممکن بود به نوعی تاویل روایت را اینطور توجیه کنیم ، که مراد از کوه محیط بر زمین کره هوا است .

و اما اینکه داشت طه و یس از اسماء رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است و تفسیری که برای این دو کلمه کرده بود ، نیز باید به همان معنایی که ما در باره کوه قاف کردیم حمل شود ، همچنان که روایات بسیاری که از طرق عامه و خاصه وارد شده که طه و یس از اسماء رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است ، بر همین معنا حمل می شود .

و اما اینکه داشت «ن» نام نهی است که خدا آن را مداد کرد و قلم به امر او با

آن مداد بر لوح بنوشت ، آنچه را بوده و تا قیامت خواهد بود و نیز اینکه داشت : مداد و قلم و لوح از نورند و اینکه داشت : مداد و قلم و لوح همه فرشتگانند ، خود بهترین شاهد است بر اینکه آنچه از عرش و کرسی و لوح و قلم و نظائر آن در کلام خدای تعالی آمده و آنچه که در کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام برایش تفسیر کرده اند ، همه از باب تمثیل است و منظور از این تعبیرها و بیانات نزدیک کردن معارف حقیقی است از افقی دور به افقی نزدیک تر به فهم مردم عامی و خواسته اند یک امر غیر محسوس را به منزله محسوس فرض نموده ، آن وقت در باره اش حرف بزنند .

و نیز در معانی الاخبار به سند خود از ابو بصیر از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: «الم» حروفی هستند از اسم اعظم خدا که تکه تکه آن در قرآن آورده شده و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و امام می توانند آنها را ترکیب نموده ، اسم اعظم را درست کنند ، آن وقت هر گاه با آن اسم اعظم دعا کنند مستجاب می شود .

مؤلف : این مضمون به چند طریق از اهل سنت از ابن عباس و غیره نیز روایت شده و ما در تفسیر سوره اعراف آنجا که راجع به اسمای حسنی بحث می کردیم ، گفتیم که اسم اعظمی که اثری خاص به خود را دارد ، از قبیل الفاظ نیست و آنچه روایت در باره آن وارد شده که ظاهرش این است که اسمی است مرکب از حروف لفظی ، باید به نوعی تاویل که مناسب با آن روایت باشد تاویل گردد.

و نیز در همان کتاب به سند خود از محمد بن زیاد و محمد بن سیار از امام عسکری علیه السلام روایت کرده که فرمود : قریش و یهود قرآن را تکذیب کردند و گفتند : سحری است آشکار که خود محمد درست کرده و خدای تعالی در پاسخشان فرمود: «الم ذلک الکتاب!» یعنی ای محمد این کتابی که ما بر تو نازل کردیم از همین حروف الفباء است که شما نیز لغات خود را از آن ترکیب می کنید (اگر الفبای شما ۲۸ حرف است قرآن نیز ۲۸ حرف است نه بیشتر!) پس شما هم اگر راست می گوئید مثل آن را بیاورید و سایر گواهان خود را هم با خود همدست کنید - تا آخر حدیث!

مؤلف: این حدیث از تفسیر امام عسکری نقل شده که سندش ضعیف است.

(۱)

## محافظت خدا از قرآن

### مقدمه تفسیری بر موضوع: محافظت خدا از قرآن



« إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ! »

« این ماییم که این ذکر (قرآن) را نازل کرده ایم و ما آن را بطور قطع حفظ خواهیم کرد! » (۹/حجر)

قرآن کریم ذکری است زنده و جاودانی و محفوظ از زوال و فراموشی و مصون از زیادتی که ذکر بودنش باطل شود و از نقصی که باز این اثرش را از دست دهد و مصون است از جابجا شدن آیاتش ، بطوری که دیگر ذکر و مبین حقایق معارفش نباشد .

آیه شریفه ، دلالت بر مصونیت قرآن از تحریف نیز می کند ، چه تحریف به معنای دستبرد در آن به زیاد کردن و چه به کم کردن و چه به جابجا نمودن ، چون ذکر خداست و همانطور که خود خدای تعالی الی الأبد هست ذکرش نیز هست .

نظیر آیه مورد بحث در دلالت بر اینکه کتاب عزیز قرآن همواره به حفظ خدایی محفوظ از هر نوع تحریف و تصرف می باشد و این مصونیت به جهت این است که ذکر خداست ، آیه زیر می باشد:

« ان الذین كفروا بالذكر لما جاءهم و انه لكتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید! » (۴۱ و ۴۲/فصلت)

از لحاظ دستور زبان عربی الف و لام در اول کلمه « الذکر » الف و لام عهد ذکری است ( یعنی همان ذکری که قبلا اسمش برده شد!) و مراد از وصف « الحافظون » حفظ در آینده است ، چون اسم فاعل ظهور در آینده دارد .

این را بدین جهت تذکر دادیم تا کسی ایراد نکند - همچنانکه چه بسا ایراد کرده باشند - که اگر آیه شریفه دلالت کند بر مصونیت قرآن از تحریف بخاطر اینکه ذکر است ،

باید دلالت کند بر مصونیت تورات و انجیل، زیرا آنها نیز ذکر خدایند و حال آنکه کلام خدای تعالی صریح است در اینکه تورات و انجیل محفوظ نمانده اند، بلکه تحریف شده اند. جوابش همان است که گفتیم الف و لام در «الذکر» الف و لام عهد است و ذکریت ذکر، علت حفظ خدایی نیست تا هر چه ذکر باشد خداوند حفظش کرده باشد بلکه تنها وعده حفظ این ذکر را که قرآن است می دهد.

(۱)

### گفتاری در: مصونیت قرآن از تحریف

بحث اول:

یکی از ضروریات تاریخ این معنا است که تقریباً در ۱۴ قرن قبل پیغمبری از نژاد عرب به نام محمد صلی الله علیه و آله وسلم مبعوث به نبوت شد و دعوی نبوت کرده است و امتی از عرب و غیر عرب به وی ایمان آوردند و نیز کتابی آورده که آن را به نام قرآن نامیده و به خدای سبحان نسبتش داده است و این قرآن متضمن معارف و کلیاتی از شریعت است که در طول حیاتش مردم را به آن شریعت دعوت می کرده است.

و نیز از مسلمات تاریخ است که آن جناب با همین قرآن تحدی کرده و آن را معجزه نبوت خود خوانده و نیز هیچ حرفی نیست در اینکه قرآن موجود در این عصر همان قرآنی است که او آورده و برای بیشتر مردم معاصر خودش قرائت کرده است.

و مقصود ما از اینکه گفتیم این همان است تکرار ادعا نیست بلکه منظور این است که بطور مسلم این چنین نیست که آن کتاب به کلی از میان رفته باشد و کتاب دیگری نظیر آن و یا غیر آن به دست اشخاص دیگری تنظیم و به آنجناب نسبت داده شده و در میان مردم معروف شده باشد که این، آن قرآنی است که به محمد(ص) نازل شده است.

همه اینها که گفتیم اموری است که احدی در آن تردید ندارد، مگر کسی که فهمش آسیب دیده باشد، حتی موافق و مخالف در مساله تحریف و عدم آن نیز در هیچ یک آنها احتمال خلاف نداده است.

تنها چیزی که بعضی از مخالفین و موافقین احتمال داده اند این است که جملات مختصری و یا آیه ای در آن زیاد و یا از آن کم شده و یا جا به جا و یا تغییری در کلمات و یا اعراب آن رخ داده باشد و اما اصل کتاب الهی، به همان وضع و اسلوبی که در زمان

رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بوده باقی مانده است ، و به کلی از بین نرفته است .

از سوی دیگر می بینیم که قرآن کریم با اوصاف و خواصی که نوع آیاتش واجد آنهاست تحدی کرده یعنی بشر را از آوردن کتابی مشتمل بر آن اوصاف عاجز دانسته است و ما تمامی آیات آن را می بینیم که آن اوصاف را دارد بدون اینکه آیه ای از آن ، آن اوصاف را از دست داده باشد .

مثلا اگر به فصاحت و بلاغت تحدی نموده می بینیم که تمامی آیات همین قرآنی که در دست ماست آن نظم بدیع و عجیب را دارد و گفتار هیچ یک از فصحاء و بلغای عرب مانند آن نیست و هیچ شعر و نثری که تاریخ از اساتید ادبیات عرب ضبط نموده و هیچ خطبه و یا رساله و یا محاوره ای از آنان چنان نظم و اسلوبی را ندارد و این نظم و اسلوب و این امتیازات در تمامی آیات قرآنی مشهود است و همه را می بینیم که در تکان دادن جسم و جان آدمی مثل همنند .

و نیز می بینیم که در آیه:

« ا فلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا! » (۸۲/نسا)

به اختلاف نداشتن قرآن تحدی نموده و این خصوصیت در قرآن عصر ما نیز هست ، هیچ ابهام و یا خللی در آیه ای دیده نمی شود مگر آنکه آیه ای دیگر آن را بر طرف می سازد و هیچ تناقض و اختلافی که در بدو نظر تناقض و اختلاف باشد ، پیش نمی آید ، مگر آنکه آیاتی آن را دفع می سازد .

باز می بینیم که با معارف حقیقی و کلیات شرایع فطری و جزئیات فضائل عقلی که مبتکر آن است تحدی نموده و عموم دانشمندان عالم را نه تنها اهل لغت و ادبیات را به آوردن مانند آن دعوت کرده و از آن جمله فرموده است:

« قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهیرا! » (۸۸/اسرا) و نیز فرموده:

« انه لقول فصل و ما هو بالهزل! » (۱۳ و ۱۴/طارق)

این تحدی قرآن است و ما می بینیم که همین قرآن عصر ما بیان حق صریحی را که جای هیچ تردید نباشد و دادن نظریه ای را که آخرین نظریه باشد که عقل بشر بدان دست یابد ، چه در اصول معارف حقیقی و چه در کلیات شرایع فطری و چه در جزئیات فضائل اخلاقی استیفاء می کند ، بدون اینکه در هیچ یک از این ابواب نقیصه و یا خللی و یا تناقض و لغزشی داشته باشد بلکه تمامی معارف آن را با همه وسعتی که دارد می بینیم کانه به یک حیات زنده اند و یک روح در کالبد همه آنها جریان دارد و آن روح واحد مبدأ تمامی معارف قرآنی است و اصلی است که همه بدان منتهی می گردند و به آن بازگشت

می کنند و آن اصل توحید است که اگر یک یک معارف آن را تحلیل کنیم ، سر از آن اصل در می آوریم و اگر آن اصل را ترکیب نماییم به یک یک آن معارف بر می خوریم .

و نیز اگر برایمان ثابت شده که قرآن نازل شده بر پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم متعرض داستان امت های گذشته بوده ، قرآن عصر خود را می بینیم که در این باره بیاناتی دارد که لایق ترین بیان و مناسب ترین کلام است که شایسته طهارت دین و نزاهت ساحت انبیاء علیهم السلام می باشد ، بطوری که انبیاء را افرادی خالص در بندگی و اطاعت خدا معرفی می کند و این معنا وقتی برای ما محسوس می شود که داستان قرآنی هر یک از انبیاء را با داستان همان پیغمبر که در تورات و انجیل آمده مقایسه نماییم آن وقت به بهترین وجهی دستگیرمان می شود که قرآن ما چقدر با کتب عهدین تفاوت دارد .

و نیز اگر می دانیم که در قرآن کریم اخبار غیبی بسیاری بوده ، در قرآن عصر خود نیز می بینیم که بسیاری از آیات آن بطور صریح و یا تلویح از حوادث آینده جهان خبر می دهد .

و نیز می بینیم که خود را به اوصاف پاک و زیبا از قبیل نور و هادی به سوی صراط مستقیم و به سوی ملتی اقوم - یعنی تواناترین قانون و آیین در اداره امور جهان - ستوده و قرآن عصر خود را نیز می یابیم که فاقد هیچ یک از این اوصاف نیست و در امر هدایت و دلالت از هیچ دقتی فروگذار نکرده است .

و از جامع ترین اوصافی که برای خود قائل شده صفت یادآوری خداست و اینکه در راهنمایی به سوی خدا همیشه زنده است و همه جا از اسمای حسنی و صفات عالیای خدا اسم می برد و سنت او را در صنع و ایجاد وصف می کند و اوصاف ملائکه و کتب و رسل خدا را ذکر می نماید ، شرایع و احکام خدا را وصف می کند ، منتهی الیه و سرانجام امر خلقت یعنی معاد و برگشت به سوی خدا و جزئیات سعادت و شقاوت و آتش و بهشت را بیان می کند .

و همه اینها ذکر و یاد خداست ، و همانست که قرآن کریم به قول مطلق ، خود را بدان نامیده است .

چون از اسامی قرآن هیچ اسمی در دلالت بر آثار و شؤون قرآن به مثل اسم ذکر نیست ، به همین جهت در آیاتی که راجع به حفظ قرآن از زوال و تحریف صحبت می کند آن را به نام ذکر یاد نموده و از آن جمله می فرماید:

« ان الذین یلحدون فی آیاتنا لا یخفون علینا فمن یلقى فی النار خیر ام من یتاتی آمنا یوم القیمه اعملوا ما شئتم انه بما تعلمون بصیر! »

ان الذین کفروا بالذکر لما جاءهم و انه لکتاب عزیز!

لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید! (۴۰ تا ۴۲/فصلت)

که می فرماید: قرآن کریم از این جهت که ذکر است باطل بر آن غلبه نمی کند، نه روز نزولش و نه در زمان آینده، نه باطل در آن رخنه می کند و نه نسخ و تغییر و تحریفی که خاصیت ذکریتش را از بین ببرد.

و نیز در آیات مورد بحث ذکر را به طور مطلق بر قرآن کریم اطلاق نموده و نیز به طور مطلق آن را محفوظ به حفظ خدای تعالی دانسته و فرموده:

«انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون!» (۹/حجر)

که از آن دو اطلاق این معنا استفاده می شود که گفتیم قرآن کریم از هر زیاده و نقصان و تغییر لفظی و یا ترتیبی که ذکر بودن آن را از بین ببرد محفوظ خواهد بود.

یکی از حرفهای بی پایه ای که در تفسیر آیه مورد بحث زده اند این است که ضمیر له را به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برگردانده و گفته اند: منظور از اینکه ما او را حفظ می کنیم آن جناب است.

ولی این معنا با سیاق آیه سازش ندارد، زیرا مشرکین که آن جناب را استهزاء می کردند بخاطر قرآن بود که به ادعای آن جناب بر او نازل شده، همچنانکه قبلاً هم به این نکته اشاره کرده و فرموده بود: «و قالوا یا ایها الذی نزل علیه الذکر انک لمجنون!» (۶/حجر)

پس از آنچه گذشت این معنا به دست آمد که: قرآنی که خدای تعالی بر پیغمبر گرامیش صلی الله علیه و آله و سلم نازل کرده و آن را به وصف ذکر توصیف نموده به همان نحو که نازل شده، محفوظ به حفظ الهی خواهد بود و خدا نخواهد گذاشت که دستخوش زیاده و نقص و تغییر شود.

و خلاصه دلیل ما هم این شد که قرآنی که خدای تعالی بر پیغمبرش نازل کرده و در آیات زیادی آن را به اوصاف مخصوصی توصیف نموده، اگر بخواهد محفوظ نباشد و در یکی از آن اوصاف دچار دگرگونی و زیاده و نقصان گردد آن وصف دیگر باقی نخواهد ماند و حال آنکه ما می بینیم قرآن موجود در عصر ما تمامی آن اوصاف را به کاملترین و بهترین طرز ممکن داراست.

از همینجا می فهمیم که دستخوش تحریفی که یکی از آن اوصاف را از بین برد نگشته است و قرآنی که اکنون دست ما است همان است که به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده است.

پس اگر فرض شود که چیزی از آن ساقط شده و یا از نظر اعراب و زیر و زبر

کلمات و یا ترتیب آیات دچار دگرگونی شده باشد، باید قبول کرد که دگرگونی اش به نحوی است که کمترین اثری در اوصاف آن از قبیل اعجاز، رفع اختلاف، هدایت، نوریت، ذکریت، هیمنه و قهاریت بر سایر کتب آسمانی و ... ندارد.

پس اگر تغییری در قرآن کریم پیدا شده باشد از قبیل سقوط یک آیه مکرر و یا اختلاف در یک نقطه و یا یک اعراب و زیر و زبر و امثال آن است.

بحث دوم :

علاوه بر آنچه گذشت اخبار بسیاری هم که از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از طریق شیعه و سنی نقل شده که فرموده:

- در هنگام بروز فتنه ها و برای حل مشکلات به قرآن مراجعه کنید!

دلیل بر تحریف نشدن قرآن است.

دلیل دیگر آن حدیث شریف ثقلین است که از طریق شیعه و سنی به حد تواتر نقل شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمود:

-انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی اهل بیتی ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا بعدی ابدًا - به درستی که من در میان شما دو چیز گرانبگر باقی می گذارم: کتاب خدا و عترتم ، اهل بیتم ، مادام که به آن دو تمسک جوید هرگز گمراه نخواهید شد!

چون اگر بنا بود قرآن کریم دستخوش تحریف شود معنا نداشت آن جناب مردم را به کتابی دستخورده و تحریف شده ارجاع دهد و با این شدت تاکید بفرماید تا ابد هر وقت به آن دو تمسک جوید گمراه نمی شوید .

و همچنین اخبار بسیاری که از طریق رسول خدا و ائمه اهل بیت علیهم السلام رسیده، دستور داده اند اخبار و احادیثشان را به قرآن عرضه کنند ، زیرا اگر کتاب الهی تحریف شده بود معنایی برای این گونه اخبار نبود .

و اینکه بعضی گفته اند مقصود از این دستور تنها در اخبار فقهی است که باید عرضه به آیات احکام شود و ممکن است قبول کنیم که آیات احکام تحریف نشده ، اما دلیل بر این نیست که اصل قرآن تحریف نشده باشد صحیح نیست ، زیرا دستور مذکور مطلق است و زیرنویسی ندارد که تنها اخبار فقهی را به قرآن عرضه کنید و اختصاص دادنش به اخبار فقهی تخصیص بدون مخصص است .

علاوه بر اینکه زبان اخبار عرضه به قرآن صریح و یا دست کم نزدیک به صریح است در اینکه دستور عرضه مزبور به منظور تشخیص راست از دروغ و حق از باطل است

و معلوم است که اگر در روایات دسیسه و دستبردی شده باشد تنها در اخبار مربوط به فقه و احکام نبوده بلکه اگر دشمن داعی به دسیسه در اخبار داشته داعیش در اخبار مربوط به اصول و معارف اعتقادی و قصص انبیاء و امم گذشته و همچنین اوصاف مبدأ و معاد قوی تر و بیشتر بوده است .

و لذا می بینیم روایات اسرائیلی که یهود داخل در روایات ما کرده اند و همچنین نظائر آن غالباً در مسائل اعتقادی است نه فقهی!

دلیل دیگر عدم تحریف از نظر روایات ، روایاتی است که در آنها خود امامان اهل بیت علیهم السلام آیات کریمه قرآن را در هر باب موافق و عین آنچه در این قرآن موجود در عصر ماست قرائت کرده اند ، حتی در آن روایات ، اخبار آحادی که می خواهند قرآن را تحریف شده معرفی کنند آیه را آنطور که در قرآن عصر ماست تلاوت کرده اند و این بهترین شاهد است بر اینکه مراد در بسیاری از آنها که دارد آیه فلان جور نازل شده است تفسیر بر حسب تنزیل و در مقابل بطن و تاویل است .

دلیل دیگر ، روایاتی است که از امیر المؤمنین و سائر ائمه معصومین علیهم السلام وارد شده که قرآن موجود در دست مردم همان قرآنی است که از ناحیه خدا نازل شده ، اگر چه غیر آن قرآنی است که علی علیه السلام آن را به خط خود تنظیم نموده است و در زمان ابو بکر و همچنین در زمان عثمان که به تنظیم و کتابت قرآن پرداختند آن حضرت را مشارکت ندادند .

و از همین باب است اینکه به شیعیان خود فرموده اند:

- اقرؤا کما قرء الناس - قرآن را همانطور که مردم می خوانند بخوانید!

و مقتضای این روایات این است که اگر در آن روایات دیگر آمده که قرآن علی علیه السلام مخالف قرآن موجود در دست مردم است معنایش این است که از نظر ترتیب بعضی سوره ها یا آیات تفاوت دارد ، آن هم سوره یا آیاتی که بهم خوردن ترتیبش کمترین اثری در اختلال معنای آن ندارد و آن اوصافی را که گفتیم خداوند قرآن را به این اوصاف توصیف نموده از بین نمی برد .

پس مجموع این اخبار - هر چند که مضامین آنها با یکدیگر مختلف است - دلالت قطعی دارد بر اینکه قرآنی که امروز در دست مردم است همان قرآنی است که از ناحیه خدای تعالی بر خاتم انبیاء صلی الله علیه و آله وسلم نازل شده است ، بدون اینکه چیزی از اوصاف کریمه اش و آثار و برکاتش از بین رفته باشد!



بحث سوم :

عده ای از محدثین شیعه و حشویه و جماعتی از محدثین اهل سنت را عقیده بر این است که قرآن کریم تحریف شده ، به این معنا که چیزی از آن افتاده و پاره ای الفاظ آن تغییر یافته و ترتیب آیات آن بهم خورده .

و اما تحریف به معنای زیاد شدن چیزی در آن فرضیه ایست که احدی از علمای اسلام بدان قائل نشده است.

محدثین مذکور بر عدم وقوع زیادت در قرآن به وسیله اجماع امت و بر وقوع نقص و تغییر در آن به وجوه زیادی احتجاج کرده اند:

۱- در اخبار بسیاری از طریق شیعه و سنی روایت شده که یا دلالت دارند بر سقوط بعضی از سوره ها و یا بعضی آیات و یا بعضی جملات و یا قسمتی از جملات و یا کلمات و یا حروف آن که در همان ابتدا در موقع جمع آوری آن در زمان ابی بکر ، و همچنین در موقع جمع آوری بار دوم آن ، در زمان عثمان اتفاق افتاده و نیز دلالت دارند بر تغییر و جابجا شدن آیات و جملات .

و این روایات بسیار است که محدثین شیعه آنها را در جوامع حدیث و سایر کتب معتبر خود آورده اند و بعضی از ایشان عدد آنها را بالغ بر دو هزار حدیث دانسته اند .

و همچنین محدثین اهل سنت در صحاح خود ، مانند صحیح بخاری و صحیح مسلم ، سنن ابی داوود ، نسائی ، احمد و سایر جوامع حدیث و کتب تفسیر و غیر آن نقل کرده اند .

و آلوسی در تفسیر خود عدد آنها را بیش از حد شمار دانسته است .

البته آنچه گفته شد غیر موارد اختلافی است که میان مصحف عبد الله بن مسعود با مصحف معروف است ، که این خود بالغ بر شصت و چند مورد است .

و نیز غیر از موارد اختلاف مصحف ابی بن کعب با مصحف عثمانی است ، که آن نیز بالغ بر سی و چند مورد است .

و همچنین اختلاف میان خود مصحف های عثمانی که خود او نوشته و به اقطار بلاد اسلامی آن روز فرستاده است که به قول ابن طاووس - در سعد السعود - بالغ بر پنجاه و چند مورد و به قول دیگران چهل و پنج مورد است ، چون عثمان پنج و یا هفت مصحف نوشته به شام ، مکه ، بصره ، کوفه ، یمن و بحرین فرستاده و یکی را در مدینه نگهداشته است .

و نیز آنچه نقل شد غیر اختلافی است که از نظر ترتیب میان مصحف های

عثمانی و مصحف های دوره اول ( زمان ابی بکر) وجود دارد ، زیرا سوره انفال در جمع بار اول جزو سوره های مثنائی و سوره برات جزو سوره های مئین قرار داشت و حال آنکه در جمع دوم هر دو سوره جزو سوره های طوال قرار گرفته و روایتش به زودی از نظر خواننده می گذرد .

باز آنچه تاکنون گفته شد غیر اختلافی است که در ترتیب سوره ها وجود دارد ، چون بر حسب روایات ، ترتیب سوره ها در مصحف عبد الله بن مسعود و مصحف ابی بن کعب غیر ترتیبی است که در مصحف عثمان است .

و همچنین غیر اختلافی است که در میان قرائت ها وجود دارد ، زیرا قرائت های غیر معروفی است که از صحابه و تابعین روایت شده که با قرائت معروف اختلاف دارد که اگر همه آنها را حساب کنیم به هزار یا بیش از آن بالغ می شود!

۲- دلیل دوم ایشان اعتبار عقلی است ، به این بیان که عقل بعید می داند قرآنی به دست غیر معصوم جمع آوری شود و هیچ اشتباه و غلطی در آن وجود نداشته باشد و عینا موافق واقع از کار در آید .

۳- روایتی است از عامه و خاصه که: علی علیه السلام بعد از رحلت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم از مردم کناره گیری کرد و بیرون نمی آمد مگر برای نماز تا آنکه قرآن را جمع آوری نمود آنگاه آن را به مردم ارائه داد و اعلام کرد که این همان قرآنی است که خداوند بر پیغمبرش نازل فرموده و من آن را جمع آوری کردم!

مردم او را رد کردند و قرآن او را نپذیرفتند و به قرآنی که زید بن ثابت جمع کرده بود اکتفاء کردند .

و اگر این دو قرآن عین هم بودند این حرف معنی نداشت و اصلا معنا نداشت که آن جناب قرآن را آورده اعلام کند که این همان قرآنی است که خدای تعالی بر پیغمبر اکرم نازل نموده ، با اینکه می دانیم علی علیه السلام بعد از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم داناترین مسلمانان به کتاب الله بود و لذا رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم در حدیث ثقلین مردم را به او ارجاع داده و علاوه در حق آن جناب فرموده: علی با حق است و حق با علی است!

۴- روایاتی است که می گوید: در این امت نیز آنچه در بنی اسرائیل واقع شده واقع می شود و طابق النعل بالنعل رخ می دهد و یکی از چیزهایی که در بنی اسرائیل اتفاق افتاد تحریف کتابشان بود که قرآن و روایات ما بدان تصریح دارد ، ناگزیر باید

این امت هم اتفاق بیفتد و کتاب این امت یعنی قرآن کریم هم باید تحریف شود( و گر نه آن روایات درست در نمی آید!)

در صحیح بخاری از ابی سعید خدری روایت کرده که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: به زودی سنت های اقوام گذشته را و جب به و جب و ذراع به ذراع پیروی خواهید کرد، حتی اگر آنها به سوراخ سوسمار رفته باشند، شما هم می روید

گفتیم یا رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم پدر و مادران یهود و نصاری خود را پیروی می کنیم؟ فرمود: پس چه کسی را؟

این روایت مستفیض است و در جوامع حدیث از عده ای از صحابه مانند ابی سعید خدری - که قبلاً روایتش نقل شد - و ابی هریره، عبد الله عمر، ابن عباس، حذیفه، عبد الله بن مسعود، سهل بن سعد، عمر بن عوف، عمرو بن عاص، شداد بن اوس و مستورد بن شداد، در عباراتی قریب المعنی نقل کرده اند.

و نیز این روایت بطور مستفیض از طرق شیعه از عده ای امامان اهل بیت علیهم السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم روایت شده.

همچنانکه قمی در تفسیر خود از آن جناب آورده که فرموده: راهی که پیشینیان رفتند شما نیز طابق النعل بالنعل و مو به مو خواهید رفت و حتی راه آنان را یک و جب و یک ذراع و یک باع هم تخطی نمی کنید، تا آنجا که اگر آنها به سوراخ سوسماری رفته باشند شما هم خواهید رفت.

پرسیدند یا رسول الله! مقصود شما از گذشتگان، یهود و نصاری است؟ فرمود: پس کیست؟ بزودی عروه و دست آویزهای اسلام را یکی پس از دیگری پاره خواهید کرد و اولین چیزی که آن را از دست می دهید امانت و آخرین آنها نماز است!

اما جواب از استدلال ایشان به اجماع امت بر عدم تحریف به زیاده، این است که اجماع امت، حجتی است مدخوله، برای اینکه حجت بودنش مستلزم دور است.

توضیح اینکه: اجماع به خودی خود حجت عقلی یقینی نیست، بلکه آن کسانی که اجماع را به عنوان یک حجت شرعی معتبر می دانند قائلند به اینکه در صورتی که اعتقاد آور برای انسان باشد فقط اعتقادی ظنی خواهد بود( نه قطعی) و در این مساله اجماع منقول و محصل یکسان می باشد.

و اینکه بعضی میان آن دو فرق گذاشته و گفته اند اجماع محصل قطع آور است، اشتباه کرده اند، برای اینکه آنچه که اجماع افاده می کند بیش از مجموع اعتقادهایی که از یک یک اقوال حاصل می شود نیست و آحاد اقوال در اینکه بیش از ظن افاده نمی کنند

مثل یکدیگرند و انضمام اقوال به یکدیگر بیش از این اثر ندارد که ظن را تقویت کند نه اینکه قطع بیاورد ، زیرا قطع ، اعتقاد مخصوصی است بسیط و مغایر با ظن ، نه اینکه اعتقادی مرکب از چند مظنه بوده باشد .

تازه این در اجماع محصل است که خود ما اقوال را تتبع نموده یک قول و دو قول و سه قول موافق بدست آوریم و همچنین تا معلومان شود که در مساله قول مخالفی نیست .

و همانطور که گفتیم این تتبع بیش از این اثر ندارد که مظنه آدمی را به قطع نزدیک کند ولی افاده قطع نمی کند .

و اما اجماعی که دیگران از اهل علم و بحث برای ما نقل کنند و بگویند فلان مطلب اجماعی است که بی اعتباریش روشن تر است ، زیرا به منزله یک روایت و خبر واحد است که بیش از افاده ظن اثری ندارد .

پس حاصل کلام این شد که اجماع حجتی است ظنی و شرعی که دلیل اعتبارش نزد اهل سنت مثلاً خبری است که نقل می کنند که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرموده : امت من بر خطا و ضلالت اتفاق و اجماع نمی کند و نزد شیعه به این است که یا قول معصوم علیه السلام در میان اقوال مجمعین باشد و یا از قول مجمعین به گونه ای کشف از قول معصوم شود .

پس حجیت اجماع چه منقولش و چه محصلش ، موقوف بر قول معصوم (پیغمبر و امام) است ، که آن نیز موقوف بر نبوت و صحت نبوت هم در این عصر متوقف بر سلامت قرآن و مصونیتش از تحریف است .

آن تحریفی که گفتیم صفات قرآن از قبیل هدایت و قول فصل و مخصوصاً اعجاز را از بین ببرد ، چون غیر از قرآن کریم معجزه زنده و جاویدی برای نبوت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله وسلم نیست و تنها قرآن است که معجزه آن جناب در این عصر شمرده می شود و به احتمال تحریف به زیاده و یا نقیصه و یا هر دگرگونی دیگری و ثوقی به این معجزه باقی نمی ماند ، چون نمی دانیم که آنچه در قرآن است کلام خالص خداست یا نه .

پس در صورت تحریف ، قرآن از حجیت می افتد و با سقوط حجیت ، اجماع هم از حجیت می افتد .

این بود معنای آنچه که گفتیم اجماع حجتی است مدخوله که حجت بودنش مستلزم دور است .

خواهید گفت : شما در اول بحث گفتید که وجود قرآنی نازل بر پیغمبر اسلام در میان ما مسلمانان از ضروریات تاریخ است و با چنین اعترافی دیگر حجیت اجماع

موقوف بر اثبات حجیت قرآن و نبوت خاتم النبیین نیست .

در جواب می‌گوییم: صرف اینکه آنچه در دست ماست مشتمل بر قرآن واقعی است، باعث نمی‌شود که دیگر احتمال زیاده و نقصان و تغییر را ندهیم، باز در هر آیه و یا جمله و یا سوره‌ای که در اثبات مطلبی مانند: نبوت خاتم الانبیاء و پس از آن اجماع و امثال آن محتاج به آن باشیم احتمال تحریف را می‌دهیم و قرآن به کلی از حجیت ساقط می‌گردد.

و اما پاسخ از دلیل اول اینکه اولاً: تمسک به اخبار برای اثبات تحریف قرآن مستلزم حجت نبودن خود آن اخبار است، نظیر دوری که در اجماع بیان کردیم (زیرا با تحریف شدن قرآن دلیلی بر نبوت خاتم الانبیاء باقی نمی‌ماند تا چه رسد به امامت امامان و حجیت اخبار ایشان).

پس کسی که به اخبار مذکور استدلال می‌کند تنها می‌تواند به عنوان یکی از مصادر تاریخ به آن تمسک بجوید و در تاریخ هم هیچ مصدر متواتری و یا مصدری همراه با قرائن قطعی که مفید علم و یقین شود وجود ندارد و عقل در هیچ یک از آن مصادر مجبور به قبول نیست، چون هر چه هست همه اخباری آحاد است که یا ضعیف در سند است و یا قاصر در دلالت و یا به فرض صحت سند و روشنی دلالت که در نایابی چون کبریت احمر است تازه بیش از ظن افاده نمی‌کند.

زیرا گوئیم که سندش صحیح و دلالتش روشن است، لیکن از جعل و دسیسه در امان نیست، چون اخباری که بدست یهود در میان اخبار ما دسیسه شد آنقدر ماهرانه دسیسه شده که از اخبار واقعی خود ما قابل تمیز نیست و خبری هم که ایمن از جعل و دسیسه نباشد قابل اعتماد نیست.

از همه اینها که بگذریم اخبار مذکور آیه‌ها و سوره‌هایی را نشان می‌دهد که از قرآن افتاده که به هیچ وجه شبیه به نظم قرآنی نیست، گذشته از اینکه بخاطر مخالفتش با قرآن مردود است.

و اما اینکه گفتیم سند بیشتر آن اخبار ضعیف است، مراجعه به سندهای آنها مصدق گفتار ماست، زیرا اگر مراجعه کنید خواهید دید یا مرسلند و اصلاً سند ندارند و یا مقطوع و بریده‌سندند و یا رجال سند ضعیفند، آنهم که سالم است آنقدر کم و ناچیز است که قابل اعتماد نیست.

و این هم که گفتیم پاره‌ای از آنها در دلالت قاصرند، دلیلش این است که بسیاری از آنها اگر آیه قرآن را آورده‌اند، آورده‌اند که تفسیر کنند، نه اینکه بگویند آیه اینطور نازل نشده، مانند روایتی که در روضه کافی از ابی الحسن اول علیه السلام در

ذیل آیه: « اولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم فاعرض عنهم! ( فقد سبقت عليهم كلمه الشقاء و سبق لهم العذاب!) و قل لهم فى انفسهم قولاً بليغاً! » (۶۳/نسا) است که جمله بین پرانتز به عنوان تفسیر آورده شده است .

و مانند روایتی که در کافی از امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه: « و ان تلووا او تعرضوا! » فرموده: « ان تلووا ( الامر) و تعرضوا ( عما امرتهم به،) فان الله كان بما تعملون خبيراً! » (۱۳۵/نسا) که جملات بین پرانتز به عنوان تفسیر و توضیح است ، نه جزو آیه. و همچنین روایات تفسیری دیگری که آقایان جزو روایات تحریف شمرده اند.

و ملحق به این باب است روایات بی شماری که سبب نزول آیات را بیان می کند و آقایان آنها را جزو ادله تحریف قرآن شمرده اند ، مانند روایاتی که می فرماید : این آیه اینطور است : « يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ( فى على!) » (۶۷/مائده) و حال آنکه روایت نمی خواهد بگوید کلمه ( فى على) جزو قرآن بوده ، بلکه می خواهد بفرماید آیه در حق آن جناب نازل شده است .

و همچنین روایاتی که دارد : فرستادگان بنی تمیم وقتی خدمت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم می رسیدند، پشت در منزلش می ایستادند و صدا می زدند که به سر وقت ما بیرون بیا .

آنگاه آیه ای را که در این مورد نازل شده این چنین نقل کرده: « ان الذين ينادونك من وراء الحجرات ( بنو تمیم) اكثرهم لا يعقلون! » (۴/حجرات) آنگاه آقایان پنداشتند که کلمه بنو تمیم جزء آیه بوده و ساقط شده است .

باز ملحق به این باب است روایات بی شمار دیگری که در جری قرآن (تطبیق کلیات آن بر مصادیق) وارد شده است ، مانند روایتی که در ذیل آیه: « و سيعلم الذين ظلموا ( آل محمد حقهم) » (۲۲۷/شعرا) آمده که جمله ( آل محمد حقهم) به منظور بیان یکی از مصادیق ظلم آورده شده ، نه به عنوان متن آیه .

و روایتی که در خصوص آیه: « و من يطع الله و رسوله ( فى ولايت على و الائمه من بعده،) فقد فاز فوزاً عظيماً! » (۷۱/احزاب) و این گونه روایات بسیار زیاد است .

باز ملحق به این باب است روایاتی که وقتی آیه ای را تفسیر می کند ذکرى و یا دعایی به آن اضافه می نماید ، تا مردم در هنگام خواندن آن آیه ادب را رعایت نموده ، آن ذکر و دعا را بخوانند ، همچنانکه در کافی به سند خود از عبد العزيز بن مهدي روایت کرده که گفت از حضرت رضا علیه السلام در باره سوره توحيد پرسیدم فرمود: هر کس بخواند « قل هو الله احد! » را و به آن ایمان داشته باشد توحيد را شناخته است .

آنگاه اضافه کرده است: عرض کردم چطور بخوانیم آن را ؟ فرمود: همانطور که

مردم آن را می خوانند: قل هو الله احد ، الله الصمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا احد! كذلك الله ربى كذلك الله ربى!»  
و نیز جزو ادله قاصر الدلاله آقایان باید روایاتی را شمرد که در باب الفاظ آیه ای وارد شده و آقایان آنها را از ادله تحریف  
شمرده اند ، مانند روایتی که در پاره ای روایات مربوط به آیه: « و لقد نصرکم الله بیدر و انتم اذله!» (۱۲۳/ال عمران) دارد آیه  
اینطور است: « و لقد نصرکم الله بیدر! و انتم ضعفاء!» و در بعضی دیگر آمده: « و لقد نصرکم الله بیدر! و انتم قلیل!»

و این اختلافات چه بسا خود قرینه باشد بر اینکه ، منظور ، تفسیر آیه به معنا است ، به شهادت اینکه در بعضی از آنها آمده که  
: صلاح نیست اصحاب بدر را که یکی از ایشان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است ذلیل نامید و به وصف ذلت  
توصیف نمود، پس منظور از لفظ اذله در آیه شریفه جمعیت کم و ناتوان است نه خوار و ذلیل .

و چه بسا از این روایات که در میان خود آنها تعارض و تنافی است که به حکم کلی ( تساقط روایات در هنگام تعارض) از  
درجه اعتبار ساقط اند ، مانند روایات وارده از طرق خاصه و عامه در اینکه آیه ای در قرآن برای حکم سنگسار بوده و افتاده  
آنگاه در بیان اینکه آیه مذکور چه بوده در یکی چنین آمده: « اذا زنی الشیخ و الشیخه فارجموهما البتہ فانهما قضیا الشہوہ -  
وقتی پیرمرد و پیرزن زنا کردند باید حتما سنگسار شوند زیرا این طبقه شهوترانی خود را کرده اند!» و در بعضی دیگر چنین  
آمده: « الشیخ و الشیخه اذا زنیا فارجموهما البتہ فانهما قضیا الشہوہ - پیرمرد و پیرزن اگر زنا کنند باید حتما سنگسار شوند  
چون آنها شهوترانی خود را کرده اند!»

و در بعضی آمده: « و بما قضیا من اللذہ .» و در بعضی دیگر در آخر آیه آمده: « نکالا من الله و الله علیم حکیم!» و در بعضی  
در آخرش آمده: « نکالا من الله و الله عزیز حکیم!»

و نیز مانند آیه الکرسی علی التنزیل که روایاتی در باره اش رسیده و در بعضی از آنها چنین آمده: « الله لا اله الا هو الحی  
القیوم لا تاخذہ سنہ و لا نوم له ما فی السموات و ما فی الارض ( و ما بینهما و ما تحت الثری عالم الغیب و الشہادہ فلا ینظر علی  
غیبہ احدا ،) من ذا الذی یشفع عنده ... و هو العلی العظیم ( و الحمد لله رب العالمین!» (۲۵۵/بقره) و در بعضی دیگر جمله: «  
الحمد لله رب العالمین!» را در آخر آیه سوم بعد از جمله: « هم فیها خالدون» آورده .

در بعضی چنین آمده: « له ما فی السموات و ما فی الارض ( و ما بینهما و ما تحت الثری عالم الغیب و الشہادہ الرحمن  
الرحیم...!) » و در بعضی دیگر اینطور آمده: «عالم الغیب و الشہادہ الرحمن الرحیم بدیع السموات و الارض ذو الجلال و  
الاکرام رب العرش

العظیم!» و در بعضی دیگر آمده: «عالم الغیب و الشهاده العزیز الحکیم!»

و اینکه بعضی از محدثین گفته اند که اختلاف روایات در آیاتی که نقل شد ضرر به جایی نمی رساند چون این روایات در اصل تحریف قرآن اتفاق دارند مردود و غلط است، چون اتفاق روایات مذکور در تحریف شدن قرآن ضعف دلالت آنها را جبران نمی کند و هر یک از آنها دیگری را دفع می کند .

و اما اینکه گفتیم دسیسه و جعل در روایات شایع شده ، مطلبی است که اگر کسی به روایات مربوط به خلقت و ایجاد و قصص انبیای سلف و امتهای گذشته و همچنین به اخبار وارده در تفاسیر آیات و حوادث واقعه در صدر اسلام مراجعه نماید هیچ تردیدی ، در آن برایش باقی نمی ماند ، چون بزرگترین چیزی که از اسلام خواب را بر چشم دشمنان حرام کرده و ایشان حتی یک لحظه از خاموش کردن نور آن و کم فروغ کردن شعله فروزان آن و از بین بردن آثار آن از پای نمی نشینند ، قرآن کریم است .

آری قرآن کریم است که کهنی منیع و رکنی شدید برای اسلام است، قلعه ای است که جمیع معارف دینی و سند زنده و جاوید نبوت و مواد دعوت در آن متحصن است .

آری ، دشمنان خوب فهمیده بودند که اگر بتوانند به قرآن دستبرد ززند و حجیت آن را مختل سازند ، امر نبوت خاتم الانبیاء بدون کمترین درد سری باطل می شود و شیرازه دین اسلام از هم می گسلد و دیگر بر بنای اسلام سنگی روی سنگی قرار نمی گیرد .

و عجب از این گونه علمای دینی است که در مقام استدلال بر تحریف شدن قرآن بر می آیند و آنگاه به روایاتی که به صحابه و یا به ائمه اهل بیت منسوب شده احتجاج می کنند و هیچ فکر نمی کنند که چه می کنند .

اگر حجیت قرآن باطل گردد ، نبوت خاتم الانبیاء باطل شده و معارف دینی لغو و بی اثر می شود و در چنین فرضی این سخن به کجا می رسد که در فلان تاریخ مردی دعوی نبوت نموده و قرآنی به عنوان معجزه آورد ، خودش از دنیا رفت ، و قرآنش هم دستخورده شد و از او چیزی باقی نماند مگر اجماع مؤمنین به وی ، بر اینکه او به راستی پیغمبر بوده و قرآنش هم به راستی معجزه ای بر نبوت او بوده است و چون اجماع حجت است - زیرا همان پیغمبر آن را حجت قرار داده و یا از اجماع مجمعین کشف می کنیم که قول یکی از جانشینانش در آن هست - پس باید نبوت او و قرآنش را قبول کنیم !!! و کوتاه سخن ، احتمال دسیسه و جعل حدیث که احتمال قوی هم هست و شواهد و قرائن آن را تایید می کند ، واقعی و اعتباری برای روایات مذکور باقی نمی گذارد و با در نظر



گرفتن آن، دیگر نه حجیت شرعی بر آن اخبار باقی می ماند و نه حجیت عقلانی، حتی صحیح‌السندترین آنها هم از اعتبار ساقط می گردد، زیرا حجیت سند، معنایش این است که رجال حدیث دروغ عمدی نمی گویند و اما اینکه فریب نمی خورند و در اصول روایتی آنان هم دست برده نمی شود، ربطی به صحت سند ندارد.

و اما اینکه گفتیم روایات تحریف، آیات و سوره‌هایی را سوای قرآن اسم می برد که از نظر نظم و اسلوب هیچ شباهتی به نظم قرآن ندارد، دلیلش مراجعه خود خواننده عزیز است که اگر مراجعه کند به موارد بسیاری - از قبیل سوره خلع و سوره حقد که به چند طریق از طرق اهل سنت روایت شده است - بر خواهد خورد و به طور قطع گفتار ما را تصدیق خواهد نمود و ما این دو سوره را در اینجا می آوریم تا زحمت خواننده را کم کرده باشیم: سوره خلع چنین است: «بسم الله الرحمن الرحيم انا نستعینک و نستغفرک و نثنی علیک و لا نکفرک و نخلع و نترک من یفجرک»، و سوره حقد چنین است: «بسم الله الرحمن الرحيم اللهم ایاک نعبد و لک نصلی و نسجد و الیک نسعی و نحفد نرجو رحمتک و نخشی نقتک ان عذابک بالکافرین ملحق!» و همچنین سوره ولایت و غیر آن که پاره‌ای روایات آن را آورده اقاویل و هذیان‌هایی است که سازنده اش از نظم قرآنی تقلید کرده و نتیجه اش این شده که اسلوب عربی مانوس و معمولی را هم از دست داده است و مانند زاغ شده که خواست چون کبک بخرامد راه رفتن خود را نیز فراموش کرد، این دشمن قرآن نیز که نتوانسته است به نظم آسمانی و معجز قرآن برسد، اسلوب معمولی زبان عرب را هم فراموش کرده، چیزی گفته است که هر طبع و ذوقی از شنیدنش دچار تهوع می شود و لذا باز هم به شما خواننده عزیز سفارش می کنم که به این یاوه‌گویی‌هایی که دشمنان خواستند به قرآن نسبت دهند، مراجعه نماید تا به درستی دعوی ما پی ببرد، آنوقت است که با اطمینان خاطر و به جرأت تمام حکم می کند بر اینکه محدثینی که به چنین سوره‌هائی اعتناء می کنند، بخاطر تعصب و تعبد شدید است که نسبت به روایات دارند و در تشخیص صحیح از مجعول آن و در عرضه داشتن احادیث بر قرآن کوتاهی می کنند و اگر این تعصب و تعبد نبود، کافی بود در یک نظر حکم کنند به اینکه ترهات مذکور جزو قرآن کریم نیست.

و اما اینکه گفتیم روایات تحریف، به فرضی هم که صحیح باشد مخالف با کتاب است و به همین جهت باید طرح شود.

توضیحش این است که مقصود ما مخالفت با ظاهر آیه: «انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون!» (۹/حجر) و ظاهر آیه: «و انه لکتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیہ و لا من خلفه!» (۴۲/فصلت) نیست، تا بگویید این مخالفت ظنی است - چون ظهور الفاظ آیه

جزو ادله ظنی است - بلکه مراد مخالفت با دلالت قطعی کتاب است ، چون مجموع قرآنی که فعلا در دست ما است به بیانی که در دلیل اول بر نفی تحریف گذشت ، دلالت قطعی دارد بر اینکه در قرآن تحریفی رخ نداده است .

و چطور ممکن است در این دلالت خدشه کرد و حال آنکه قرآنی که در دست ما هست اجزایش در نظم بدیع و معجزه بودن نظیر یکدیگرند و خودش در دفع اختلافاتی که در بدو نظر به ذهن می رسد کافی است .

نه در دفع آن اختلافات نقصی دارد و نه در افاده معارف حقیقی و علوم الهی کلی و جزئیش قصوری ، معارفش همه به هم مربوط و فروعش بر اصولش مترتب و اطرافش بر اوساطش منعطف است و این خصوصیات که در نظم قرآنی است و خداوند آن را به آن خصوصیات ، وصف نموده در همه جای این کتاب مشهود است .

و اما پاسخ از دلیل دوم آنان که گفتند عقل بعید می داند قرآنی به دست غیر معصوم جمع آوری شود و هیچ اشتباه و غلطی در آن نباشد اینست که این حرف ، حرفی خرافی بیش نیست ، بلکه مطلب به عکس است ، زیرا عقل مخالفت نوشته شده را با واقعش ممکن می داند ، نه اینکه موافقت آن دو را بعید و مخالفت آن را واجب شمارد پس هر جا که دلیل و قرینه ای باشد بر اینکه نوشته شده با واقعش موافق است آن را می پذیرد و ما به جای یک دلیل و یک قرینه دلیلی هایی ارائه دادیم که همه موافقت این قرآن را با واقعش اثبات می کردند .

و اما پاسخ از دلیل سومشان اینکه صرف جمع آوری قرآن کریم توسط علی ، امیر المؤمنین علیه السلام و عرضه داشتن بر اصحاب و نپذیرفتن آنان دلیل نمی شود بر اینکه قرآنی که آن جناب جمع آوری کرده بود مخالف با قرآن دیگران بوده و از حقایق اصولی دین و یا فرعی آن چیزی اضافه داشته است و بیش از این احتمال نمی رود که قرآن آن جناب از نظر ترتیب سوره ها و یا آیه های یک سوره که به تدریج نازل شده است با قرآن سایرین مخالفت داشته است ، آن هم مخالفتی که به هیچ یک از حقایق دینی برخورد نداشته .

چون اگر غیر این بود و واقعا قرآن آن حضرت حکمی یا احکامی از دین خدا را مشتمل می بود که در قرآنها دیگر افتاده بوده است ، امیر المؤمنین به آن سادگی دست از قرآن خود بر نمی داشت ، بلکه به طور قطع به وسیله آن به احتجاج می پرداخت و به مجرد اعراض آنان قانع نمی شد ، همچنانکه می بینیم که در موارد مختلفی با آنان احتجاج نموده و روایات، احتجاجات آن حضرت را ضبط نموده و در آن حتی یک مورد هم نقل نشده که آن جناب در باره امر ولایت و خلافتش و یا در امر دیگری آیه و یا سوره ای

خوانده باشد که در قرآنهاى خود آنان نبوده باشد و آن جناب ایشان را به خیانت در قرآن متهم کرده باشد .

ممکن است کسی چنین خیال کند که علی علیه السلام بخاطر حفظ وحدت مسلمین پافشاری نکرد. در جواب می گوئیم اگر مسلمانان سالیان درازی با قرآن انس گرفته بودند جا داشت علی علیه السلام از قرآن خود که فرضاً مخالف آن قرآنها بوده صرفنظر نماید تا مبادا وحدت مسلمین را شکسته باشد ولی گفتار ما در باره روز اولی است که مسلمانان به جمع کردن قرآن پرداخته بودند و هنوز قرآن در دست مردم نبود و در شهرها پخش نشده بود .

و ای کاش می فهمیدیم که چگونه ممکن است ادعا کنیم این همه آیاتی که شاید به قول و ادعای آنان بالغ بر هزارها آیه باشد همه راجع به امر ولایت بوده و مخالفین آن حضرت آنها را حذف کرده اند؟! و یا اصولاً آیه هایی بوده که عموم مسلمانان از آن خبری نداشته اند و تنها علی علیه السلام از آن خبر دار بوده؟! چطور چنین جرأتی به خود بدهیم ، با آنهمه دواعی قوی که مسلمانان در حفظ قرآن و آن همه شوق و رغبتی که در فراگرفتن آن از خود نشان می دادند؟! و آن همه سعی و کوششی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در تبلیغ آیات و رساندن آن به آفاق و تعلیم و بیان آن مبذول داشته است؟! با اینکه خود قرآن کریم در این باره تصریح کرده که:

« يعلمهم الكتاب و الحکمه! » (۲/جمعه) و نیز فرموده:

« لتبین للناس ما نزل الیهیم! » (۴۴/نحل)

آن آیاتی که احادیث مرسل می گویند در سوره نساء در میان جمله « و ان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی! » و جمله: « فانکحوا ما طاب لکم من النساء! » (۳/نسا) بوده و به اندازه یک ثلث قرآن یعنی بیش از دو هزار آیه می شده و افتاده .

و نیز آن آیاتی که محدثین سنی گفته اند از سوره براءت ساقط شده ، مانند بسم الله آن و صدها آیه که سوره مذکور را مساوی با سوره بقره می کرده و اینکه سوره احزاب بزرگتر از سوره بقره بوده و دویست آیه از آن ساقط شده .

و یا آن آیاتی که روایات مجعوله مذکور می گوید منسوخ التلاوه شده و جمعی از مفسرین اهل سنت هم برای دفاع از یک حدیث که گفته پاره ای از قرآن را خدا از یادها برد و تلاوتش را منسوخ کرد پذیرفته اند ، کجا رفته اند ؟ و چطور گم شده اند ، که حتی یک نفر هم سراغ یکی از آن هزارها را نگرفته است ؟ ! .

و اگر شما هم همان حدیث را سند قرار دهید ، و بگوئید خدا از یادها برده می پرسیم از یاد بردن خدا چه معنا دارد ؟ و مقصود از نسخ تلاوت چه می تواند باشد ؟ آیا

نسخ تلاوت بخاطر این بوده که عمل به آن آیات منسوخ شده؟ پس چرا آیات منسوخه دیگری که هم اکنون در قرآن کریم است منسوخ التلاوه نشد؟ و تاکنون در قرآن کریم باقی مانده؟! مانند آیه صدقه و آیه نکاح زانیه و زانی و آیه عده و غیر آن؟ و جالب اینجاست که آقایان آیات منسوخ التلاوه را دو قسم می کنند، یکی آنها که هم تلاوتش نسخ شده و هم عمل به آن و قسم دیگر آن آیاتی که تنها تلاوتش نسخ شده است مانند آیه رجم و یا بخاطر این بوده که واجد صفات کلام خدایی نبوده و بدین جهت خداوند خط بطلان بر آنها کشیده و از یادهایشان برده است.

اگر چنین بود پس در حقیقت جزو کلام خدا و کتاب عزیز که «لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه!» (۴۲/فصلت) نبوده، منزله از اختلاف نبود، قول فصل و هادی به سوی حق و به سوی صراط مستقیم و معجزه ای که بتوان با آن تحدی نمود و ... نبوده.

و کوتاه، سخن بگو قرآن نبوده، زیرا خدای تعالی قرآن را به صفاتی معرفی نموده است که آن را نازل شده از لوح محفوظ و نیز آن را کتاب عزیزی خوانده که در عصر نزولش و در اعصار بعد تا قیام قیامت باطل در آن راه ندارد و آن را قول فصل، هدایت، نور، فرقان میان حق و باطل، معجزه و ... نامیده است.

آیا با چنین معرفی باز هم می توانیم بگوییم این آیاتی که قرآن را معرفی می کند مخصوص به پاره ای از قرآن بوده که هم اکنون در دست ما است و تنها این باقیمانده از یادها نمی رود و منسوخ التلاوه و دستخوش بطلان نمی شود؟ آیا تنها این باقیمانده است که قول فصل، هدایت، نور، فرقان، و معجزه جاودانه است؟ و یا می گویید منسوخ التلاوه شدن و فراموش شدن بطلان نیست؟ چطور بطلان نیست؟ مگر بطلان غیر از این است که کلام ناقصی از اثر و خاصیت بیفتد و هیچ چیز نتواند آن را اصلاح نموده و برای ابد از کار بیفتد؟ و آیا با اینکه برای ابد از کار افتاده باز هم ذکر و یاد آورنده خداست.

پس حق همین است که به خود جرأت داده برای رهایی از این همه غلط بگوییم روایاتی که از طرق شیعه و سنی در تحریف و یا نسخ تلاوت رسیده بخاطر مخالفتش با کتاب خدا، مردود است.

و اما پاسخ از دلیل چهارم اینکه: اخباری که می گوید حوادث واقع در امت اسلام مانند حوادثی است که در بنی اسرائیل رخ داده قبول داریم و حرفی در آنها نیست و اتفاقا اخبار بسیاری است که شاید به حد تواتر هم برسد، لیکن به شهادت وجدان و ضرورت این اخبار دلالت بر یکسان بودن در همه جهات ندارد، پس ناگزیر باید بپذیرید که این مشابهت در پاره ای امور آن هم از نظر نتیجه و اثر است، نه از نظر عین حادثه.

پس به فرضی هم که قبول کنیم که این روایات تحریف کتاب را هم شامل می شود ، می گوئیم ممکن است مشابهت امت اسلام با امت بنی اسرائیل در این مساله از جهت نتیجه تحریف یعنی حدوث اختلاف و تفرقه و انشعاب به مذاهب مختلف باشد ، به نحوی که این مذهب آن مذهب را تکفیر کند .

همچنانکه در روایات بسیاری که بعضی ادعای تواتر آنها را کرده اند آمده که به زودی امت اسلام به هفتاد و سه فرقه منشعب می شود ، همچنانکه امت نصاری به هفتاد و دو فرقه و امت یهود به هفتاد و یک فرقه منشعب شد .

و این هم پر واضح است که همه فرقه های مذکور از امت های سه گانه ، مذهب خود را مستند به کتاب خدا می دانند و این نیست مگر بخاطر اینکه کلمات را از جای خود تحریف نموده اند و قرآن کریم را به رأی خود تفسیر کرده و به اخبار وارده در تفسیر آیات ( و لو هر چه باشد!) اعتماد کرده اند بدون اینکه برای تشخیص صحیح از سقیم آن ، به خود قرآن عرضه کرده باشند .

و کوتاه سخن ، اصل روایات داله بر اینکه میان دو امت مشابهت و مماثلت است به هیچ وجه دلالت بر تحریف ، آنطور که آنان ادعا می کنند ندارد .

بله ، در بعضی از آنها تصریح شده به اینکه قرآن تغییر و اسقاط و تحریف می شود و لیکن گفتیم که این دسته از اخبار علاوه بر ضعفش بخاطر مخالفت کتاب مردود است .

#### بحث چهارم:

در تاریخ یعقوبی آمده که: عمر بن خطاب به ابی بکر گفت: ای خلیفه رسول خدا! حاملین قرآن بیشترشان در جنگ یمامه کشته شدند ، چطور است که قرآن را جمع آوری کنی زیرا می ترسم با از بین رفتن حاملین (حافظین) آن تدریجا از بین برود ؟ ابی بکر گفت: چرا این کار را بکنم و حال آنکه رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم چنین نکرده بود ؟ از آن به بعد همواره عمر پشت این پیشنهاد خود را گرفت تا آنکه قرآن جمع آوری و در صحفی نوشته شد ، چون تا آن روز در تکه هایی از تخته و چوب نوشته می شد ، و در نتیجه متفرق بود .

ابی بکر بیست و پنج نفر از قریش و پنجاه نفر از انصار را در جلسه ای دعوت کرد و گفت باید قرآن را بنویسید و آن را به نظر سعید بن العاص که مردی فصیح است برسانید .

البته بعضی روایت کرده اند که علی بن ابی طالب آن را پس از رحلت رسول خدا

صلی الله علیه وآله وسلم جمع نمود و بر شتری بار کرد و به محضر صحابه آورد و فرمود: این قرآن است که من جمع آوری کرده ام .

علی علیه السلام قرآن را به هفت جزء تقسیم کرده بود. روایت مذکور اسم آن اجزاء را هم برده .

و در تاریخ ابی الفداء آمده که: در جنگ با مسیلمه کذاب گروهی از قاریان قرآن، از مهاجر و انصار کشته شدند و چون ابی بکر دید عده حافظین قرآن که در آن واقعه در گذشته اند بسیار است، در مقام جمع آوری قرآن بر آمد و آن را از سینه های حافظین و از جریده ها و تخته پاره ها، و پوست حیوانات جمع آوری نمود و آن را در نزد حفصه دختر عمر، همسر رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم گذاشت .

ریشه و مصدر اصلی این دو تاریخ، روایاتی است که اینک از نظر خواننده می گذرد:

بخاری در صحیح خود از زید بن ثابت نقل می کند که گفت: در روزهایی که جنگ یمامه اتفاق افتاد ابی بکر به طلب من فرستاد وقتی به نزد او رفتم دیدم عمر بن خطاب هم آنجاست .

ابی بکر گفت: عمر نزد من آمده می گوید که واقعه یمامه حافظین قرآن را درو کرد و من می ترسم که جنگ های آینده نیز ما بقی آنان را از بین ببرد و در نتیجه بسیاری از قرآن کریم با سینه حافظین آن در دل خاک دفن شود و نیز می گوید من بنظرم می رسد دستور دهی قرآن جمع آوری شود .

من به او گفتم: چگونه دست به کاری بزنم که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم نکرده است؟ عمر گفت: این کار به خدا کار خوبی است .

و از آن به بعد مرتب به من مراجعه می کرد و تذکر می داد تا آنکه خداوند سینه ام را برای این کار گشاده کرد و مرا جرأت آن داد و نظریه ام برگشت و نظریه عمر را پذیرفتم .

زید بن ثابت می گوید: کلام ابی بکر وقتی به اینجا رسید به من گفت: تو جوان عاقل و مورد اعتمادی هستی و در عهد رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم وحی الهی را برای آن جناب می نوشتی، تو باید جستجو و تتبع کنی و آیات قرآن را جمع آوری نمایی .

زید می گوید: به خدا قسم اگر دستگاه ابی بکر به من تکلیف می کرد که کوهی را به دوش خود بکشم سخت تر از این تکلیف نبود که در خصوص جمع آوری قرآن به من کرد، لذا گفتم چطور دست به کاری می زنید که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم خود

نکرده است؟ گفت: این کار به خدا سوگند کار خیری است.

از آن به بعد دائماً ابی بکر به من مراجعه می کرد تا خداوند سینه مرا گشاده کرد، آن چنان که قبلاً سینه ابی بکر و عمر را گشاده کرده بود.

با جرأت تمام به جستجوی آیات قرآنی برخاستم و آنها را که در شاخه های درخت خرما و سنگ های سفید نازک و سینه های مردم متفرق بود جمع آوری نمودم و آخر سوره توبه را از جمله «لقد جاءکم رسول...» (۱۲۸/توبه) تا آخر سوره براءت را نزد خزیمه انصاری یافتیم و غیر او کسی آن را ضبط نکرده بود و این صحف نزد ابی بکر بماند تا آنکه از دنیا رفت، از آن پس نزد عمر بود تا زنده بود و بعد از آن نزد حفصه دختر عمر نگهداری می شد.

و از ابی داوود از طریق یحیی بن عبد الرحمن بن حاطب روایت شده که گفت: عمر آمد و گفت: هر که از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آیه و چیزی از قرآن شنیده و حفظ کرده باشد آن را بیاورد.

و در آن روز داشتند قرآن را در صحیفه ها و لوحها و ... جمع آوری می کردند و قرار بر این داشتند که از احدی چیزی از قرآن را نپذیرند تا آنکه دو نفر بر طبق آن شهادت دهند.

و باز از او از طریق هشام بن عروه از پدرش - البته در طریق سند اسم چند نفر برده نشده - روایت کرده که گفت: ابی بکر به عمر و به زید گفت: بر در مسجد بنشینید، هر کس دو شاهد آورد بر طبق آنچه از قرآن حفظ کرده پس آن را بگیریید و بنویسید.

و در الاتقان از ابن اشته - در کتاب المصاحف - از لیث بن سعد روایت کرده که گفت: اولین کسی که قرآن را جمع آوری کرد ابی بکر بود که زید بن ثابت آن را نوشت و مردم نزد زید می آمدند و او محفوظات کسی را می نوشت که دو شاهد عادل می آورد و آخر سوره براءت را کسی جز ابی خزیمه بن ثابت نداشت.

ابی بکر گفت: آن را هم بنویسید، زیرا رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده بود شهادت ابی خزیمه به جای دو شهادت پذیرفته می شود، لذا زید آن را هم نوشت.

عمر آیه رجم را آورد قبول نکردند و نوشت چون شاهد نداشت.

و از ابن ابی داوود - در کتاب المصاحف - از طریق محمد بن اسحاق از یحیی بن عباد بن عبد الله بن زبیر از پدرش روایت کرده که گفت: حارث بن خزیمه این دو آیه را از آخر سوره براءت برایم آورد و گفت: شهادت می دهم که این دو آیه را از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شنیده و حفظ کرده ام عمر گفت: من نیز شهادت می دهم که آنها را

آنگاه گفت: اگر سه آیه بود من آن را یک سوره جداگانه قرار می دادم و چون نیست در همان آخر برائت بنویسید .

و نیز از وی از طریق ابی العالیه از ابی بن کعب روایت کرده که گفت: قرآن را جمع کردند تا رسیدند در سوره برائت به آیه: «ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون!» (۱۲۷/توبه) و خیال کردند که این آخرین آیه آن است .

ابی گفت: رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم بعد از این آیه دو آیه دیگر برای من قرائت کرد و آن آیه «لقد جاءكم رسول...» (۱۲۸/توبه) - تا آخر سوره - است .

و در الاتقان از دیر عاقولی در کتاب فوائده نقل کرده که گفت: ابراهیم بن یسار از سفیان بن عیینه از زهری از عبید از زید بن ثابت برای ما حدیث کرد که او گفته است: رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم از دار دنیا رفت در حالی که هنوز هیچ چیز از قرآن جمع آوری نشده بود .

و حاکم در مستدرک به سند خود از زید بن ثابت روایت کرده که گفت: نزد رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم داشتیم قرآن را از ورق پاره ها جمع آوری می کردیم که ....

مؤلف: ممکن است این روایت با روایت قبلیش منافات نداشته باشد و مقصود از این روایت این باشد که آیه هایی که از یک سوره به طور پراکنده نازل شده بود یکجا جمع می کردیم و هر کدام را به سوره خود ملحق می کردیم .

و یا پاره ای از سوره ها را که از نظر کوتاهی، بلندی، متوسط بودن نظیر هم بودند مانند طوال و مئین و مفصلات را پهلوی هم قرار می دادیم. همچنانکه در احادیث نبوی هم از آنها یاد شده .

و گر نه بطور مسلم جمع آوری قرآن به صورت یک کتاب بعد از درگذشت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم اتفاق افتاده و به همین وجهی که ما گفتیم باید حمل شود روایتی که در ذیل می خوانید .

و در صحیح نسائی از ابن عمر روایت کرده که گفت: من قرآن را جمع آوری نمودم و همه شب می خواندم تا به گوش رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم رسید، فرمود: قرآن را در عرض یک ماه بخوان .

و در الاتقان از ابن ابی داوود به سند حسن از محمد بن کعب قرظی روایت کرده که گفت: قرآن در زمان رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم به دست پنج نفر از انصار یعنی معاذ بن جبل، عباده بن صامت، ابی بن کعب، ابو الدرداء و ابو ایوب انصاری جمع آوری



شد .

و نیز در همان کتاب از بیهقی - در کتاب المدخل - از ابن سیرین روایت کرده که گفت : در عهد رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم قرآن را چهار نفر جمع آوری کردند که در آنها اختلافی نیست و آنان عبارت بودند از : معاذ بن جبل ، ابی بن کعب ، ابو زید و به دو نفر دیگر که در سه نفر مردد و مورد اختلاف است ، بعضی گفته اند ابو درداء و عثمان و بعضی دیگر گفته اند عثمان و تمیم داری .

باز در همان کتاب از بیهقی و از ابن ابی داوود از شعبی روایت کرده که گفت : قرآن را در عهد رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم شش نفر جمع کردند : ابی ، زید ، معاذ ، ابو الدرداء سعید بن عبید و ابو زید .

البته مجمع بن حارثه هم جمع کرده بود ، مگر دو سوره و یا سه سوره را.

و نیز در همان کتاب از ابن اشته - در کتاب المصاحف - از طریق کهمس از ابن بریده روایت کرده که گفت : اولین کسی که قرآن را در مصحفی جمع کرد سالم غلام ابی حذیفه بود که قسم خورده بود تا قرآن را جمع نکرده ردا به دوش نگیرد و بالأخره جمع کرد....

مؤلف : نهایت چیزی که این روایات بر آن دلالت دارد این است که نامبردگان در عهد رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم سوره ها و آیه های قرآن را جمع کرده بودند .

و اما اینکه عنایت داشته بودند که همه قرآن را به ترتیب سوره و آیه هایی که امروز در دست ما است و یا به ترتیب دیگری جمع کرده باشند دلالت ندارد. آری، این طور جمع کردن تنها و برای اولین بار در زمان ابو بکر باب شده است .

بحث پنجم:

بعد از آنکه تدوین و جمع آوری قرآن در زمان ابو بکر شروع شد ، در نتیجه ادامه این کار قرآنهاى مختلفى و قرائتهاى زیادى به وجود آمد و لذا عثمان برای بار دوم به جمع آوری آن پرداخت .

یعقوبی در تاریخ خود می نویسد : عثمان قرآن را جمع آوری و تالیف کرد ، سوره های طولانی را در یک ردیف ، و سوره های کوتاه را در یک ردیف دیگر قرار داد ، و آنگاه تمامی مصحف ها را که در اقطار آن روز اسلام بود جمع نمود و با آب داغ و سرکه بشست .

و به قول بعضی دیگر بسوزانید و جز مصحف ابن مسعود هیچ مصحفی نماند مگر آنکه همین معامله را با آن نمود .

ابن مسعود در آن موقع در کوفه بود ، حاکم کوفه عبد الله بن عامر خواست قرآن

او را بگیرد و او از دادن قرآن امتناع نمود .

حاکم قضیه را به عثمان نوشت ، در جواب دستور آمد که او را به مدینه بفرست تا این دین رو به فساد ننهد نقضانی در آن پدید نیاید .

ابن مسعود وارد مدینه شد ، وقتی به مسجد در آمد که عثمان بر فراز منبر مشغول خطابه بود . وقتی ابن مسعود را دید رو کرد به مردم و گفت : جانور بدی دارد بر شما وارد می شود. ابن مسعود هم جواب تندی به او داد .

عثمان دستور داد با پایش او را به زمین بکشند ، و در نتیجه این عمل دو تا از دنده های سینه اش شکست. عایشه وقتی جریان را شنید زبان به اعتراض گشود و بگومگوی بسیار کرد .

به امر عثمان مصحف های نوشته شده به همه شهرها از قبیل کوفه ، بصره ، مدینه ، مکه ، مصر ، شام ، بحرین ، یمن و جزیره فرستاده شد و به مردم دستور داده به یک نسخه قرآن را قرائت کنند . این اقدام عثمان بدین جهت بود که به گوشش رسیده بود که می گویند قرآن فلان قبیله و خواست تا این اختلاف را از میان بردارد.

بعضی گفته اند : همین ابن مسعود این حرف را برای عثمان نوشته بود ولی وقتی شنید که نتیجه گزارشش این شده که عثمان قرآنها را می سوزاند ناراحت شد و گفت من نمی خواستم اینطور بشود. بعضی دیگر گفته اند گزارش مذکور را حذیفه بن یمان داده بود .

و در کتاب الاتقان آمده که بخاری از انس روایت کرده که گفت : حذیفه بن یمان در روزگاری که با اهل شام به سرزمین ارمنیه و با اهل عراق به سرزمین آذربایجان می رفت و سرگرم فتح آنجا بود به این مطلب برخورد که مردم هر کدام قرآن را یک جور قرائت می کنند ، خیلی وحشت زده شد ، وقتی به مدینه آمد و وارد بر عثمان شد ، رو کرد به عثمان و گفت : عثمان بیا و امت اسلام را دریاب و نگذار مانند امت یهود و نصاری دچار اختلاف شوند .

عثمان نزد حفصه فرستاد که قرآنی که نزد تو است بده تا از روی آن نسخه برداریم و دوباره نسخه خودت را بتو برگردانیم. آنگاه زید بن ثابت ، عبد الله بن زبیر ، سعید بن عاص و عبد الرحمن بن حارث بن هشام را مامور کرد تا از آن نسخه بردارند. و به سه نفر قریشی گفت : اگر قرائت شما با قرائت زید بن ثابت اختلاف داشت به قرائت قریش بنویسید ، زیرا قرآن به زبان قریش نازل شده. این چهار نفر این کار را کردند و صحف را در مصحف وارد نمودند .

آنگاه عثمان صحف حفصه را به او برگردانید و از مصاحف نوشته شده به هر

دیاری یکی فرستاد و دستور داد تا بقیه قرآن‌ها را چه در صحف و چه در مصاحف آتش زدند .

زید بن ثابت می گوید : در آن موقع که قرآن‌ها را جمع آوری می کردیم به این مطلب برخوردیم که در سوره احزاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آیه ای را قرائت می کرد ولی در نسخه هایی که در اختیار داشتیم نبود ، بعد از تحقیق معلوم شد تنها خزیمه بن ثابت انصاری آن را دارد . آن را که عبارت بود از آیه: « من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه...! » (۲۳/احزاب) در جای خودش قرار دادیم.

باز در همان کتاب است که ابن اشته از طریق ایوب ، از ابی قلابه روایت کرده که گفت : مردی از بنی عامر که انس بن مالکش می گفتند گفت : در عهد عثمان اختلافی بر سر قرآن پدید آمد و آنچنان بالا گرفت که آموزگاران و دانش آموزان بجان هم افتادند .

این مطلب به گوش عثمان رسید و گفت : در حکومت من قرآن را تکذیب می کنید و آن را به دلخواه خود قرائت می نمایید ؟ قهرا آنهایی که بعد از من خواهند آمد اختلافشان بیشتر خواهد بود ، ای اصحاب محمد صلی الله علیه و آله و سلم جمع شوید و برای مردم امامی بنویسید .

اصحاب گرد هم آمدند و به نوشتن قرآن پرداختند و چون در آیه ای اختلاف می کردند و یکی می گفت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم این آیه را به فلانی یاد داد عثمان می فرستاد تا با سه نفر شاهد از اهل مدینه بیاید آنگاه می پرسیدند رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم این آیه را چگونه به تو یاد داده ؟ آیا اینجور یا اینجور ؟ می گفت نه اینطور به من آموخته است ، آیه را آنطور که گفته بود در جای خالی که قبلا برایش گذاشته بودند می نوشتند .

باز در همان کتاب از ابن ابی داوود از طریق ابن سیرین از کثیر بن افلح روایت کرده که گفت : وقتی عثمان خواست مصاحف را بنویسد برای این کار دوازده نفر از قریش و انصار را انتخاب نمود ، ایشان فرستادند تا ربه را که در خانه عمر بود آوردند . عثمان با ایشان قرار گذاشت که در هر قرائتی که اختلاف کردند تاخیر بیندازند تا از او دستور بگیرند .

محمد می گوید : به نظر من منظور از تاخیر انداختن این بود که آخرین عرضه قرآن را پیدا نموده آیه را بر طبق آن بنویسند) چون جبرئیل سالی یک بار همه قرآن را به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم عرضه می کرد!

و نیز در آن کتاب است که ابن ابی داوود به سند صحیح از سوید بن غفله روایت کرده که گفت علی علیه السلام فرمود: در باره عثمان جز خوبی نگویید ، زیرا به خدا قسم

که آنچه او در خصوص قرآن انجام داد همه با مشورت ما و زیر نظر ما بود، مرتب می پرسید: شما چه می گوئید در باره این قرائت؟ (و جریان چنین بود که روزی گفت:) شنیدم بعضی به بعضی می گویند قرائت من از قرائت تو بهتر است، و این کار سر از کفر در می آورد.

ما گفتیم: نظر خودت چیست؟ گفت من نظرم این است که همه مردم را بر یک قرائت وادار سازیم، تا در قرائت قرآن فرقه فرقه نشوند، ما گفتیم بسیار نظر خوبی است.

در الدر المنثور است که ابن ضریس از علباء بن احمر روایت کرده که عثمان بن عفان وقتی خواست مصاحف را به صورت یک کتاب در آورد، بعضی خواستند حرف (واو) را از اول جمله «و الذین یکنزون الذهب و الفضة...» (۳۴/توبه) در سوره براءت بیندازند، ابی (ابی ذر) گفت یا «واو» آن را بنویسید و یا شمشیر خود را بدوش می گیرم. پس، از حذف آن منصرف شدند!

و در کتاب الاتقان از احمد، ابی داوود، ترمذی، نسائی ابن حیان و حاکم نقل کرده که همگی از ابن عباس روایت کرده اند که گفت: من به عثمان گفتم چه چیز وادارتان کرد که سوره انفال و سوره براءت را پهلوی هم بنویسید با اینکه یکی از سوره های طولانی است و دیگری از سوره های صد آیه ای است و میان آن دو بسم الله الرحمن الرحیم نگذاشتید و میان هفت سوره طولانی گذاشتید؟ عثمان گفت: سوره ای دارای آیات بر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نازل می شد و وقتی چیزی نازل می شد به بعضی از نویسندگان وحی می فرمود این آیات را بگذارید در آن سوره ای که در آن چنین و چنان آمده و سوره انفال از سوره هایی است که در اوائل هجرت در مدینه نازل شد و سوره براءت از سوره هایی است که در اواخر نازل شد، ولی چون مطالب آن شبیه به مطالب انفال بود، من شخصا خیال کردم که این سوره جزو آن سوره است.

و چون رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از دنیا رفت و تکلیف ما را در باره این مطلب معین نفرمود به همین جهت من از یک سو این دو سوره را پهلوی هم قرار دادم و میان آن دو بسم الله الرحمن الرحیم قرار ندادم و از سوی دیگر آن را پهلوی هفت سوره طولانی گذاردم.

مؤلف: مقصود از هفت سوره طولانی بطوری که از این روایت و از روایت ابن جبیر بر می آید سوره های: بقره، آل عمران، نساء، مائده، انعام، اعراف، و یونس است که در جمع اول ترتیب آن ها بدین قرار بوده و سپس عثمان آن را تغییر داده، انفال را که از مثنائی است و براءت را که از صد آیه ها است و باید قبلا از مثنائی باشد، میان اعراف و

یونس قرار داد و انفال را جلوتر از براءت جای داد .

بحث ششم:

روایاتی که در دو فصل گذشته نقل شد معروفترین روایات وارده در باب جمع آوری قرآن است که بعضی از آنها صحیح و بعضی دیگر غیر معتبر است و از مجموع آنها بر می آید که جمع آوری قرآن در نوبت اول عبارت بوده از جمع آوری سوره ها که یا بر شاخه های نخل و یا در سنگ های سفید و نازک و یا کتفهای گوسفند و غیر آن و یا در پوست و رقعه ها نوشته شده بود و پیوستن آیه هایی که نازل شده و هر کدام در دست کسی بوده به سوره هایی که مناسب آن بوده است .

و اما جمع در نوبت دوم ، یعنی جمع در زمان عثمان ، عبارت بوده از اینکه جمع اول را که آن روز دچار تعارض نسخه ها و اختلاف قرآن ها شده بود به یک جمع منحصر کردند و تنها آیه ای که در این جمع ملحق شد آیه: «من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه...!» (۲۳/احزاب) بود که آن را در سوره احزاب جای دادند ، چنانکه از قول زید بن ثابت نقل شد در حالی که مدت پانزده سال که از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می گذشت کسی این آیه را در سوره احزاب نمی خواند و جزو آن محسوب نمی شد .

همچنانکه بخاری از ابن زهیر روایت کرده که گفت : من به عثمان گفتم آیه: «و الذین یتوفون منکم و یذرون ازواجاً» (۲۴۰/بقره) را آیه دیگری نسخ کرده و شما ناسخش را نوشدید و یا نخواستید بنویسید ؟ گفت برادر زاده ! من هیچ آیه ای را از قرآن از جای خودش تغییر نمی دهم .

و آنچه که تفکر آزاد در پیرامون این روایات - که عمده و مهم ترین روایات این باب است - و همچنین در دلالت آنها به آدمی می فهماند این است که هر چند روایات ، آحاد و غیر متواتر است و لیکن قرائن قطعی همراه دارد که آدمی را ناگزیر از پذیرفتن آنها می کند ، چون بطوری که قرآن کریم تصریح فرموده رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هر چه که از قرآن برایش نازل می شده بدون اینکه چیزی از آن را کتمان کند به مردم ابلاغ می کرده و حتی به مردم یاد می داده و برایشان بیان می کرده و همواره عده ای از صحابه ایشان مشغول یاد دادن و یاد گرفتن بودند که چطور قرائت کنند و بیان هر کدام چیست ، آن عده که به دیگران یاد می دادند همان قراء بودند که بیشترشان در جنگ یمامه کشته شدند .

مردم آن زمان هم رغبت شدیدی در گرفتن قرآن و حفظ کردنش داشتند ، و

این گرمی بازار تعلیم و تعلم قرآن همچنان ادامه داشت تا آنکه قرآن جمع آوری شد .

پس حتی یک روز و بلکه یک ساعت هم بر مسلمانان صدر اول پیش نیامد که قرآن از میانشان رخت بر بسته باشد و آنچه که بر سر تورات و انجیل و کتابهای سایر انبیاء آمد بر سر قرآن کریم نیامد .

علاوه بر اینکه روایات بی شماری از طریق شیعه و سنی داریم که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم بیشتر سوره های قرآنی را در نمازهای یومیه و غیر آن می خواند و این قرآن خواندن در نماز در حضور انبوه جمعیت بود و در بیشتر این روایات اسامی سوره ها چه مکی و چه مدنی آن برده شده است .

از اینهم که بگذریم روایاتی در دست است که می رساند هر آیه ای که می آمده رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم مامور می شده آن را در چه سوره ای و بعد از چه آیه ای جای دهد ، مانند روایت عثمان بن ابی العاص که ما آن را در تفسیر آیه: « ان الله یامر بالعدل و الاحسان! » (۹۰/نحل) نقل می کنیم که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم فرمود: جبرئیل این آیه را برایم آورد و دستور داد آن را در فلان جای از سوره نحل قرار دهم .

و نظیر این روایت روایاتی است که می رساند رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم سوره هایی را که آیاتش به تدریج نازل شده بود خودش می خواند ، مانند سوره آل عمران و نساء و غیر آن .

پس ، از این روایات آدمی یقین می کند که آن جناب بعد از نزول هر آیه به نویسندگان وحی دستور می داد که آن را در چه سوره ای در چه جایی قرار دهند .

از همه شواهد قطعی تر همان دلیلی است که در ابتدای این مباحث آوردیم ، که قرآن موجود در عصر ما دارای تمامی اوصافی است که خدای تعالی قرآن نازل بر پیغمبر را به آن توصیف می کند .

و کوتاه سخن مطالبی که از روایات مذکور استفاده می شود چند مطلب است:

۱- اینکه آنچه ما بین دو جلد قرآن کریم هست همه کلام خدای تعالی است ، چیزی بر آن اضافه نشده و تغییری نیافته .

و اما اینکه چیزی از قرآن نیفتاده باشد این ادله دلالت قطعی بر آن ندارد ، همچنانکه به چند طریق روایت هم شده که عمر بسیار به یاد آیه رجم می افتاد و نوشته نشد .

و نمی توان این گونه روایات را که به گفته آلوسی از حد شماره بیرون است حمل بر منسوخ التلاوه کرد ، زیرا گفتیم منسوخ التلاوه سخنی بیهوده بیش نیست و روشن ساختیم که سخن از منسوخ التلاوه کردن از اثبات تحریف قرآن شنیع تر و رسواتر است .

علاوه بر این ، کسانی که به غیر آن قرآنی که زید به امر ابو بکر و در نوبت دوم به امر عثمان نوشت قرآن دیگری داشتند - مانند علی بن ابی طالب علیه السلام و ابی - بن کعب و عبد الله بن مسعود - چیزی را از آنچه که در قرآن دائر در میان مردم بود انکار نکردند و نگفتند فلان چیز غیر قرآن و داخل قرآن شده .

تنها چیزی که از نامبردگان در مخالفت با آن قرآن رسیده این است که از ابن مسعود نقل شده که او در قرآن خود ، معوذتین را نوشته بود و می گفت اینها دو حرز بودند که جبرئیل برای رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم آورد تا حسن و حسین را با آن معوذ کند و از گزند حوادث بیمه سازد، ولی بقیه اصحاب این سخن ابن مسعود را رد کرده اند و از امامان اهل بیت علیهم السلام بطور تواتر تصریح شده که این دو سوره از قرآن است .

و کوتاه سخن ، روایات سابق همانطور که می بینید روایات آحادی است محفوف به قرائن قطعی که به طور قطع تحریف به زیاده و تغییر را نفی می کند و نسبت به نفی تحریف به نقیصه دلیلی است ظنی .

پس ، از اینکه بعضی ادعا کرده اند که روایات نافیه هر سه قسم تحریف متواتر است ، ادعای بدون دلیل کرده اند .

عمده دلیلی که در باب تحریف نشدن قرآن کریم به آن اتکاء می شود همان دلیلی است که در ابتدا بر این ابحاث آورده و گفتیم : قرآنی که امروز در دست ما است همه آن صفات را که خدای تعالی در قرآن برای کلام خود آورده واجد است .

اگر آن قرآن واقعی که بر رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم نازل شد قول فصل و رافع اختلاف در هر چیزی است ، این نیز هست!

اگر آن ذکر و هادی و نور است ، این نیز هست!

اگر آن مبین معارف حقیقی و شرایع فطری است ، این نیز هست!

اگر آن معجزه است و کسی نمی تواند سوره ای مانندش بیاورد ، این نیز هست!

و هر صفت دیگری که آن دارد این نیز دارد .

آری ، جا دارد که به همین دلیل اتکاء کنیم ، چون بهترین دلیل بر اینکه قرآن کریم کلام خدا و نازل بر رسول گرامی او است خود قرآن کریم است که متصف به آن صفات کریمه است و هیچ احتیاج به دلیل دیگری غیر خود و لو هر چه باشد ، ندارد .

پس قرآن کریم هر جا باشد و بدست هر کس باشد و از هر راهی بدست ما رسیده باشد حجت و دلیلش با خودش است .

و به عبارت دیگر قرآن نازل از ناحیه خدای تعالی به قلب رسول گرامی اش ، در

متصف بودن به صفات کریمه اش احتیاج و توقف ندارد بر دلیلی که اثبات کند این قرآن مستند به آن پیغمبر است ، نه به دلیل متواتر ، و نه متظافر .

گو اینکه این چنین دلیلی دارد ، لیکن کلام خدا بودنش موقوف بر این دلیل نیست ، بلکه قضیه به عکس است ، یعنی از آنجایی که این قرآن متصف به آن اوصاف مخصوص است مستند به پیغمبرش می دانیم ، نه اینکه چون به حکم ادله مستند به آن جناب است قرآنش می دانیم .

پس قرآن کریم در این جهت به هیچ کتاب دیگری شبیه نیست .

در کتابها و رساله های دیگر وقتی می توانیم به صاحبش استناد دهیم که دلیلی آن را اثبات کرده باشد .

و همچنین اقوالی که منسوب به بعضی از علماء و صاحب نظران است ، صحت استنادش به ایشان موقوف است بر دلیل نقلی قطعی ، یعنی متواتر و یا مستفیض ، ولی قرآن خودش دلیل است بر اینکه کلام خدا است .

۲- اینکه ترتیب سوره های قرآنی در جمع اول کار اصحاب بوده و همچنین در جمع دوم - به دلیل روایاتی که گذشت - و در بعضی داشت که عثمان سوره انفال و براءت را میان اعراف و یونس قرار داد ، در حالی که در جمع اول بعد از آن دو قرار داشتند .

و نیز به دلیل روایاتی که داشت ترتیب مصاحف سایر اصحاب با ترتیب در جمع اول و دوم مغایرت داشته ، مثلاً روایتی که می گوید مصحف علی علیه السلام بر طبق ترتیب نزول مرتب بوده و چون اولین سوره ای که نازل شد سوره علق بود در قرآن علی علیه السلام هم اولین سوره ، سوره علق و بعد از آن مدثر و بعد از آن نون ، آنگاه مزمل ، آنگاه تبت ، پس از آن تکویر و بدین طریق تا آخر سوره های مکی و بعد از آن ها سوره های مدنی قرار داشته است .

و این روایت را صاحب الاتقان از ابن فارس نقل کرده .

و در تاریخ یعقوبی ترتیب دیگری برای مصحف آن جناب ذکر شده است.

و از ابن اشته نقل کرده که او - در کتاب المصاحف - به سند خود از ابی جعفر کوفی ترتیب مصحف ابی را نقل کرده که به هیچ وجه شباهتی با قرآنهای موجود ندارد .

و همچنین وی به سند خود از جریر بن عبد الحمید ترتیب مصحف عبد الله بن مسعود را نقل کرده که با قرآنهای موجود مغایرت دارد .

عبد الله بن مسعود اول از سوره های طولانی شروع کرده و پس از آن سوره های



صدی و آنگاه مثنائی و آنگاه مفصلات را آورده و حال آنکه قرآنهاى موجود اینطور نیست.

در مقابل این قول که ما اختیار کردیم قول بسیاری از مفسرین است که گفته اند ترتیب سوره های قرآن توقیفی و به دستور رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بوده و آن جناب به اشاره جبرئیل و به امر خدای تعالی دستور داده تا سوره های قرآنی را به این ترتیب بنویسند .

حتی بعضی از ایشان آنقدر افراط کرده که در ثبوت این مطلب ادعای تواتر نموده اند . ما نمی دانیم این اخبار متواتر کجاست که به چشم ما نمی خورد .

روایات این باب همان بود که ما عمده آن را نقل کردیم و در آنها اثری از این حرف نبود و به زودی استدلال بعضی از مفسرین را بر این مطلب به روایاتی که می گوید قرآن یک نوبت از اول تا به آخر از لوح محفوظ به آسمان دنیا نازل شد و بار دیگر به تدریج از آنجا به رسول خدا نازل گردید خواهیم آورد .

۳- اینکه ردیف کردن آیات به ترتیبی که الآن در قرآنهاست با اینکه این آیات متفرق نازل شده بدون دخالت اصحاب نبوده است و از ظاهر روایاتی که در گذشته داستان جمع آوری نوبت اول را نقل می کرد بر می آید که اصحاب در این کار اجتهاد و نظریه و سلیقه خود را بکار زده اند .

و اما روایت عثمان بن ابی العاص از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود : جبرئیل نزد من آمد و گفت باید آیه: « ان الله یامر بالعدل و الاحسان ...! » (۹۰/نحل) را در فلان موضع از سوره جای دهی بیش از این دلالت ندارد که عمل رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در پاره ای آیات چنین بوده باشد ، نه در تمام آنها.

و به فرض هم که تسلیم شویم و قبول کنیم که روایت چنین دلالتی دارد ربطی به قرآن موجود در دست ما ندارد ، زیرا روایاتی که در دست داریم و در اباحت گذشته نقل کردیم دلالت ندارد بر مطابقت ترتیب اصحاب با ترتیب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و صرف حسن ظنی که ما به اصحاب داریم باعث نمی شود که چنین دلالتی در آن روایات پیدا شود .

بله این معنا را افاده می کند که اصحاب تعمداً بر مخالفت ترتیب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در آنجا که علم به ترتیب آن جناب داشته اند نورزیده اند و اما آنجایی که از ترتیب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم اطلاعی نداشتند باز مطابق ترتیب او سوره ها و آیه ها را ترتیب داده باشند از کجا ؟ و اتفاقاً در روایات مربوط به جمع اول بهترین شواهدی هست که شهادت می دهند بر اینکه اصحاب ترتیب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را در همه آیات نمی دانستند و به اینکه جای هر آیه ای کجاست

علم نداشتند ، و حتی حافظ تمامی آیات هم نبودند .

علاوه بر لحن روایات مذکور روایات مستفیضی از طرق شیعه و اهل سنت آمده که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم و صحابه اش وقتی تمام شدن سوره را می فهمیدند که بسم الله دیگری نازل می شد ، آن وقت می فهمیدند سوره قبلی تمام شد .

و این معنا را بطوری که در الاتقان آورده ابو داوود و حاکم و بیهقی و بزار از طریق سعید بن جبیر از ابن عباس نقل کرده اند . و ابن عباس گفته است : رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم نمی دانست چه وقت سوره تمام می شود تا آنکه بسم الله الرحمن الرحیم نازل گردد .

و بزار اضافه کرده که وقتی بسم الله نازل می شد معلوم می گشت که آن سوره خاتمه یافته و سوره دیگری شروع شده است .

و نیز الاتقان از حاکم به طریق دیگر از سعید از ابن عباس نقل کرده که گفت : مسلمانان نمی دانستند سوره چه وقت و در کدام آیه تمام می شود تا بسم الله الرحمن الرحیم دیگری نازل می گردید و چون نازل می شد می دانستند که سوره تمام شده است حاکم در باره این روایت گفته است همه شرایط بخاری و مسلم را واجد است .

و نیز از وی به طریقی دیگر از سعید از ابن عباس روایت کرده که گفت : وقتی جبرئیل بر رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم نازل می شد و بسم الله الرحمن الرحیم را می خواند ، آن حضرت می فهمید که از اینجا سوره ای دیگر شروع می شود - حاکم روایت را صحیح دانسته است .

مؤلف : قریب به این معنا در تعدادی از روایات دیگر و همچنین عین این معنا از طرق شیعه از امام باقر علیه السلام روایت شده است .

و این روایات بطوری که ملاحظه می فرمایید صریحند در اینکه ترتیب آیات قرآن در نظر رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم همان ترتیب نزول بوده ، در نتیجه همه آیه های مکی در سوره های مکی و همه آیه های مدنی در سوره های مدنی قرار داده شده اند ، جز آن سوره ای که ( فرضاً ) بعضی آیاتش در مکه و بعضی دیگر در مدینه نازل شده و به فرضی هم که چنین چیزی باشد حتماً بیش از یک سوره نیست .

لازمه این مطلب این است که اختلافی که ما در مواضع آیات می بینیم همه ناشی از اجتهاد صحابه باشد .

توضیح اینکه : روایات بی شماری در اسباب نزول داریم که نزول بسیاری از آیات که در سوره های مدنی است در مکه و نزول بسیاری از آیاتی که در سوره های مکی است در مدینه معرفی کرده است .

و نیز آیاتی را مثلاً نشان می دهد که در اواخر عمر رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم نازل شده و حال آنکه می بینیم در سوره هایی قرار دارد که در اوائل هجرت نازل شده است .

و ما می دانیم که از اوایل هجرت تا اواخر عمر آن جناب سوره های زیاد دیگری نازل شده است ، مانند سوره بقره که در سال اول هجرت نازل شد و حال آنکه آیات چندی در آنست که روایات آنها را آخرین سوره آیات نازل بر رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم می داند .

حتی از عمر نقل شده که گفت : رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم از دنیا رفت در حالی که هنوز آیات ربا را بر ما بیان نکرده بود و در این سوره است آیه: « و اتقوا یوما ترجعون فیہ الی الله ...! » (۲۸۱/بقره) که در روایات آمده که آخرین آیه نازل بر آن جناب است .

پس معلوم می شود این گونه آیات که در سوره های غیر مناسبی قرار گرفته اند و ترتیب نزول آنها رعایت نشده ، به اجتهاد اصحاب در آن مواضع قرار گرفته اند .

مؤید این معنا روایتی است که صاحب الاتقان از ابن حجر نقل کرده که گفته است: روایتی از علی وارد شده که بعد از درگذشت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم قرآن را به ترتیب نزولش جمع آوری کرده است .

این روایت را ابن ابی داوود هم آورده و مضمون آن از روایات مسلم و صحیح شیعیه است .

این بود آنچه که ظاهر روایات این باب بر آن دلالت می کرد .

لیکن عده زیادی اصرار دارند بر اینکه ترتیب آیات قرآنی توقیفی است و آیات قرآن موجود در دست ما که معروف است به قرآن عثمانی به دستور رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم ترتیب یافته که دستور آن جناب هم به اشاره جبرئیل بوده .

این عده ظاهر روایاتی که ذکر شد را تاویل نموده و گفته اند : جمعی که صحابه کردند جمع ترتیبی نبوده ، بلکه همان ترتیبی را که بیاد داشته اند در آیات و سوره ها رعایت نموده اند و آن را در مصحفی ثبت کرده اند .

و حال آنکه خواننده محترم خوب می داند که کیفیت جمع اول که در زمان ابو بکر اتفاق افتاد و روایات آن را بیان می کرد ، صریحا این تاویل را رد می کند .

و چه بسا که بعضی استدلال کرده اند بر مطلب فوق الذکر به اینکه مرتب بودن آیات عثمانی اجماعی است ، همچنانکه سیوطی در کتاب الاتقان از زرکشی دعوی آن را نقل کرده .

و از ابی جعفر بن زبیر چنین آورده که گفته است: در این مورد اختلافی در میان مسلمانان نیست.

و لیکن ما در پاسخ این استدلال می‌گوییم اجماع مذکور منقول است، که با وجود خلاف در اصل تحریف و با وجود روایات گذشته که دلالت بر خلاف آن داشت به هیچ وجه قابل اعتماد نیست.

و چه بسا بعضی دیگر که بر دعوی مذکور استدلال تواتر اخبار کرده‌اند و این معنا در کلمات بسیاری از ایشان دیده می‌شود، که اخبار در اینکه ترتیب آیات قرآن عثمانی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است به حد تواتر است.

و این ادعای عجیبی است، با اینکه سیوطی در الاتقان بعد از نقل روایت بخاری و غیره، به چند طریق از انس روایت کرده که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از دنیا رفت در حالی که هنوز قرآن را جز چهار نفر جمع نکرده بودند و آن چهار نفر عبارت بودند از: ابو الدرداء، معاذ بن جبل، زید بن ثابت و ابو زید و در روایتی به جای ابو الدرداء، ابی بن کعب آمده.

و از مازری نقل کرده که گفته است: جماعتی از ملحدین به این گفتار انس تمسک بر الحاد خود کرده‌اند و حال آنکه این روایت دلالتی بر مرام آنها ندارد، چون اولاً ما قبول نداریم که ظاهر آن مقصود باشد و لاجرم حمل بر خلاف ظاهرش می‌کنیم و ثانیاً بفرضی که ظاهرش را بگیریم، از کجا معلوم است که واقع امر هم همینطور بوده (ممکن است انس اشتباه کرده باشد!)

و ثالثاً تسلیم می‌شویم که انس اشتباه نکرده و لیکن اینکه فرد فرد گروه بسیاری، تمامی قرآن را حفظ نکرده باشند لازمه اش این نیست که تمامی قرآن را مجموعاً گروه بسیار حفظ نکرده باشند و شرط تواتر این نیست که تمامی قرآن را یک یک مسلمانان حفظ کرده باشند، بلکه اگر همه قرآن را همه افراد حفظ داشته باشند، هر چند که به نحو توزیع بوده باشد در تحقق تواتر کافی است.

اما اینکه ادعا کرد که ظاهر کلام انس مقصود نبوده سخنی است که در بحثهای لفظی (که اساس آن ظاهر الفاظ است و تنها وقتی از ظاهر صرف نظر می‌شود که قرینه‌ای از کلام خود متکلم یا از نایب مناب متکلم در بین باشد)، هرگز پذیرفته نیست و اهل بحث این معنا را نمی‌پذیرند که شما به خاطر کلمات دیگران از ظاهر کلام کسی صرف نظر کنید.

علاوه بر این، اگر هم بنا شود کلام انس بر خلاف ظاهرش حمل شود، لازم است حمل شود بر اینکه چهار نفر مذکور در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم

معظم قرآن و بیشتر سوره ها و آیاتش را جمع کرده بودند ، نه اینکه حمل کنید بر چهار نفر مذکور و دیگر صحابه که همه قرآن را بر طبق ترتیب قرآن عثمانی جمع کرده بودند و موضع یک یک آیات را تا به آخر ضبط کرده بودند ، چون زید بن ثابت که یکی از آن چهار نفر از حدیث انس است و متصدی جمع آوری قرآن هم در جمع اول و هم در جمع دوم بوده است ، خودش تصریح می کند بر اینکه حافظ تمام آیات قرآن نبوده .

نظیر کلام زید بن ثابت ، کلامی است که الاتقان از ابن اشته - در کتاب المصاحف - به سند صحیح از محمد بن سیرین نقل می کند که گفت : ابو بکر از دنیا رفت و قرآن را جمع نکرد و همچنین عمر کشته شد در حالی که قرآن را جمع نکرده بود .

و اما اینکه گفت : و ثانیاً به فرضی که ظاهرش را بگیریم از کجا معلوم است که واقع امر هم همینطور بوده باشد ؟ عیناً به خودش بر می گردد و طرف می گوید : اگر واقع امر معلوم نیست آنطور باشد که انس گفته ، از کجا آنطور باشد که تو می گویی و حال آنکه شواهد همه بر خلاف گفته ات شهادت می دهند ؟ .

و اینکه گفت : بلکه اگر همه را همه حفظ داشته باشند هر چند که به نحو توزیع باشد در تحقق تواتر کافی است مغالطه واضحی کرده ، برای اینکه چنین لفظی تنها این معنا را به تواتر ثابت می کند که مجموع قرآن به تواتر نقل شده و اما اینکه یک یک آیات قرآنی با حفظ موضع و ترتیبش به تواتر ثابت شده باشد از کجا ؟ در الاتقان از بغوی نقل کرده که در کتاب شرح السنه گفته است : آنچه ما بین دو جلد قرآن است اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم جمع کردند و این همان قرآنی است که به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده ، بدون اینکه چیزی بر آن اضافه و یا از آن کم کرده باشند ، چون می ترسیدند اگر نویسند با از دنیا رفتن حافظان از بین برود و لذا همانطور که از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شنیده بودند نوشتند ، بدون اینکه چیزی را جلوتر و یا عقب تر بگذارند و یا از پیش خود و بدون دستور رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ترتیبی برای آیاتش درست کنند .

و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم رسمش این بود که آیات نازل را بر اصحابش تلقین می کرد (و آنقدر تکرار می کرد تا حفظ شوند) و هر چه نازل می شد به ترتیبی که امروز در دست ماست به اصحاب تعلیم می فرمود و این ترتیب توقیفی و به دستور جبرئیل و اعلامش در موقع آوردن آیات بوده که می گفته : این آیه را بعد از فلان آیه از فلان سوره بنویسید .

پس ثابت شد که سعی صحابه همه در جمع آوری قرآن بوده ، نه در ترتیب آن ،

زیرا قرآن در لوح محفوظ به همین ترتیب نوشته شده بود، چیزی که هست خدای تعالی آن را یک باره به آسمان دنیا فرستاد و از آنجا آیه آیه و هر آیه را در هنگام حاجت نازل فرمود.

پس ترتیب نزول غیر از ترتیب تلاوت است.

و از ابن حصار نقل کرده که گفته است: ترتیب سوره ها و وضع هر آیه در موضع خود به وحی بوده و این رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بوده که می فرمود آیه فلان را در فلان موضع جای دهید و از نقل متواتر یقین شده که این ترتیب به سفارش رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بوده و اصحاب فقط آن را جمع آوری نموده و آیاتش را آنطور که الآن در مصاحف ضبط شده، ضبط کردند.

قریب به این معنا را از دیگران مانند بیهقی، طیبی و ابن حجر نیز نقل کرده است.

و ما در این نقلها ایراداتی داریم: اما اینکه اصحاب مصاحف را به ترتیبی که از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم گرفته اند و در آن ترتیب، مخالفت نکرده اند هیچ دلیلی از روایات گذشته بر طبقش نیست.

آنچه از دلالت روایات مسلم است این است که اصحاب آنچه از آیات که بینه و شاهد بر آن قائم می شد می نوشتند و این معنا هیچ اشاره ای به کیفیت ترتیب آیات ندارد.

بله، در روایت ابن عباس که در گذشته نقل کردیم از عثمان مطلبی نقل کرده که اشاره ای به این معنا دارد، ولی عیبی که دارد این است که در روایت مذکور به بعضی از کتاب وحی می فرمود چنین کنید و این غیر آنست که به همه صحابه فرموده باشد.

علاوه بر اینکه این روایت معارض با روایات مربوط به جمع اول و روایات مربوط به نزول بسم الله و غیر آنست.

و اما اینکه گفتند رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم رسمش این بود که آیات را با همین ترتیب بر اصحابش تلقین می کرد، گویا منظورشان اشاره به حدیث عثمان بن ابی العاص است، که در خصوص آیه: «ان الله يامر بالعدل والاحسان!» (نحل/۹۰) نقل آن گذشت.

و از آنچه گذشت معلوم شد که این حدیث خبر واحدی است، آنهم در خصوص یک آیه، و این چه ربطی دارد به محل و موضع تمامی آیات.

و اما اینکه گفتند قرآن به همین ترتیب در لوح محفوظ نوشته شده بود... منظورشان اشاره به روایت مستفیضه ای است که از طرق عامه و خاصه وارد شده مبنی بر اینکه قرآن تماما از لوح محفوظ به آسمان دنیا نازل شده و از آنجا آیه آیه بر رسول خدا

صلی الله علیه وآله وسلم نازل گردید .

لیکن روایات این را ندارد که ترتیب آیات قرآنی در لوح محفوظ و در آسمان دنیا به همین ترتیبی بوده که در دست ماست.

در ایت زمینه ما گفتاری در معنای نوشته شدن قرآن در لوح محفوظ و نزولش به آسمان دنیا، در ذیل آیه مناسب آن مانند آیه اول دو سوره زخرف و دخان و در سوره قدر در المیزان آورده ایم .

و اما اینکه گفتند و از نقل متواتر یقین شده که این ترتیب به سفارش رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم بود ... خواننده کاملاً واقف شد که چنین ادعایی بی دلیل است و چنین تواتری نسبت به یک یک آیه ها در بین نیست و چگونه می تواند باشد با اینکه روایات بی شماری داریم که می گویند: ابن مسعود دو سوره قل اعوذ را در مصحف خود نوشته بود و در پاسخ کسی که اعتراض کرده بود گفت: این دو سوره جزء قرآن نیست، بلکه به منظور محافظت حسن و حسین از گزند نازل شده بود و هر جا مصحفی می دید این دو سوره را از آن پاک می کرد و از او نقل نشده که از نظریه اش برگشته باشد، حال می پرسیم چگونه این تواتر بر ابن مسعود در تمام عمرش آن هم بعد از جمع اول مخفی مانده؟

بحث هفتم:

راجع به بحث قبلی بحث دیگری پیش می آید و آن گفتگو در باره روایات انساء (از یاد بردن) است، که قبلاً هم بطور اجمال به آن اشاره شد .

این روایات از طرق عامه در باره نسخ و انساء قرآن وارد شده که روایات تحریف به معنای نقصان و تغییر قرآن را هم حمل بر آن نموده اند .

یکی از آنها روایتی است که الدر المنثور از ابن ابی حاتم و حاکم - در کتاب الکنی - و ابن عدی و ابن عساکر از ابن عباس نقل کرده اند که گفت: از آنجایی که بعضی از آنچه در شب بر رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم وحی می شد در روز فراموش می کرد، آیه: «ما ننسخ من آیه او ننسها نأت بخیر منها او مثلها!» (۱۰۶/بقره) نازل گردید .

و نیز الدر المنثور از ابی داوود - در کتاب الناسخ - و بیهقی - در کتاب الدلائل - از ابی امامه روایت کرده که گفت جماعتی از انصار از اصحاب رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم به آن جناب خبر دادند که مردی نصف شب برخاست تا سوره ای را که حفظ کرده بود شروع به خواندن کند، لیکن غیر از بسم الله الرحمن الرحیم آن، چیزی بیادش نیامد. این پیشامد برای جمعی از اصحاب آن جناب نیز رخ داد، صبح نزد آن جناب شده سوره مزبور را از آن حضرت سؤال کردند. ایشان نیز ساعتی به فکر فرو

رفت و چیزی بیادش نیامد که بگوید آنگاه فرمود: دیشب آن سوره نسخ شد، نسخی که در هر جا بود از بین رفت، اگر در سینه بود فراموش شد و اگر در کاغذها بود گم شد.

مؤلف: این قضیه به چند طریق و با عبارات مختلف و قریب المعنی روایت شده است.

باز در همان کتاب از عبد الرزاق، سعید بن منصور و ابی داوود - در کتاب الناسخ - و پسرش - در کتاب المصاحف - و نسائی، ابن جریر، ابن ابی حاتم و حاکم - وی حدیث را صحیح دانسته - از سعد بن ابی وقاص روایت کرده که وقتی آیه: «ما نسخ من آیه او نساها را ما نسخ من آیه او نساها،» (۱۰۶/بقره) قرائت کرد، شخصی اعتراض کرد که سعید بن مسیب آن را «او نساها» می خواند، تو چرا چنین خواندی؟ سعد گفت: قرآن که بر مسیب و دودمان او نازل نشده، مگر نشنیده ای که خدای تعالی می فرماید: «سنقرئک فلا تنسی - بزودی برایت می خوانیم تا فراموش نکنی!» (۶/اعلی) و نیز می فرماید: «و اذکر ربک اذا نسیت - بیاد آر پروردگارت را هر گاه که فراموش کردی!» (۲۴/کهف)

مؤلف: مقصود سعد از استشهاد به این دو آیه این بوده که خداوند نسیان را از پیغمبر شما برداشته و دیگر در حق او «نساها» معنا ندارد، بدین جهت من نساها خواندم، که از ماده نسی به معنای ترک و تاخیر است.

و خلاصه معنای «ما نسخ من آیه...» این است که آیه را از کار بیندازیم، نه اینکه تلاوتش را نسخ کنیم، و این چنین نسخ در آیات قرآنی هست، مانند آیه صدقه دادن برای نجوی کردن با رسول خدا که عملش نسخ شده ولی تلاوتش همچنان باقی است.

و معنای «او نساها» این است که آیه را به کلی ترک کنیم، یعنی از میان آنان بر اندازیم، هم عمل به آن و هم تلاوت آن را متروک سازیم، همچنانکه از ابن عباس و مجاهد و قتاده و غیر ایشان نقل شده که اینطور تفسیر کرده اند.

و نیز در همان کتابست که ابن الانباری از ابی ظبیان روایت کرده که گفت: ابن عباس از ما پرسید کدام یک از دو قرائت را قرائت اول می دانید؟ گفتم قرائت عبد الله را و قرائت خودمان را آخری می دانیم.

گفت هر ساله جبرئیل در رمضان می آمد و قرآن را به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم عرضه می کرد، در سال آخر دو مرتبه آمد و عبد الله مسعود آنچه نسخ و یا تبدیل شده بود دید.

مؤلف: این معنا به طریق دیگری از ابن عباس و خود عبد الله بن مسعود و غیر



آن دو از صحابه و تابعین روایت شده و در این مورد روایات دیگری نیز وجود دارد .

و خلاصه : چیزی که از آنها استفاده می شود این است که نسخ گاهی در حکم است ، مانند آیات نسخ شده ای که حکمش از بین رفته و خودش در قرآن باقی مانده است و گاهی در تلاوت است ، حال چه حکمش نسخ شده باشد و چه نسخ نشده باشد.

و ما در المیزان در تفسیر سوره بقره در ذیل آیه ۱۰۶ که می فرمود: « ما ننسخ من آیه...» و در تفسیر سوره نحل آیه ۱۰۱ که می فرماید: « و اذا بدلنا آیه مکان آیه!» گفتیم که این دو آیه اجنبی از مساله انشاء به معنی نسخ تلاوت است و نیز در فصول سابق گذشت که این روایات مخالف صریح قرآن است .

پس وجه صحیح این است که روایات انشاء را هم عطف بر روایات تحریف نموده هر دو را با هم طرح نماییم و دور اندازیم!

(۱)

**بررسی هائی پیرامون نسخ آیات**

**بحثی در مفهوم نسخ آیه در قرآن**

« مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ! »

« ما هیچ آیه ای را نسخ نمی کنیم و از یادها نمی بریم مگر آنکه بهتر از آن و یا مثل آنرا می آوریم مگر هنوز ندانسته ای که خدا بر هر چیزی قادر است! » (۱۰۶/بقره)

نسخ به آن معنایی که در اصطلاح فقها معروف است: کشف از تمام شدن عمر حکمی از احکام، اصطلاحی است که از این آیه گرفته شده و یکی از مصادیق نسخ در این آیه است و همین معنا نیز از اطلاق آیه استفاده می شود: « ما نسخ من آیه...! »

نسخ به معنای زایل کردن هم است، در آیه: « و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا نبی، الا اذا تمنی، ألقى الشیطان فی امنیته، فینسخ الله ما یلقى الشیطان - هیچ رسولی و پیامبری نفرستادیم، مگر آن که وقتی شیطان چیزی در دل او می افکند، خدا القاء شیطانی را از دلش زایل می کرد! » (۵۲/حج) به همین معنا استعمال شده است.

نسخ به معنای دیگر، نقل یک نسخه کتاب به نسخه ای دیگر است و این عمل را از این جهت نسخ می گویند، که گوئی کتاب اولی را از بین برده و کتابی دیگر به جایش آورده اند و به همین جهت در آیه: « و اذا بدلنا آیه مکان آیه، و الله اعلم بما ینزل، قالوا: انما انت مفتتر، بل اکثرهم لا یعلمون! » (۱۰۱/نحل) به جای کلمه نسخ کلمه تبدیل آمده، می فرماید: « چون آیتی را به جای آیتی دیگر تبدیل می کنیم، با این که خدا داناتر است به این که چه نازل می کند، می گویند: تو دروغ می بندی، ولی بیشترشان نمی دانند! »

به هر حال منظور ما این است که بگوئیم: از نظر آیه نامبرده نسخ باعث نمی

شود که خود آیت نسخ شده بکلی از عالم هستی نابود گردد، بلکه حکم در آن عمرش کوتاه است، چون به وضعی وابسته است که با نسخ، آن صفت از بین می رود. و آن صفت، صفت آیت و علامت بودن است، پس خود این صفت به ضمیمه تعلیل ذیلش که می فرماید: «مگر نمی دانی که خدا بر هر چیز قادر است!» به ما می فهماند که مراد از نسخ از بین بردن اثر آیت، از جهت آیت بودنش می باشد، یعنی از بین بردن علامت بودنش، با حفظ اصلش، پس با نسخ اثر آن آیت از بین می رود و اما خود آن باقی است، حال اثر آن یا تکلیف است و یا چیزی دیگر.

و این معنا از پهلوی هم قرار گرفتن نسخ و نسیان به خوبی استفاده می شود، چون کلمه «نسخها» به معنای از یاد دیگران بردن است، همچنان که نسخ به معنای از بین بردن عین چیزی است، پس معنای آیه چنین می شود که ما عین یک آیت را بکلی از بین نمی بریم و یا آنکه یادش را از دل‌های شما نمی بریم، مگر آنکه آیتی بهتر از آن و یا مثل آن می آوریم!

و اما این که آیت بودن یک آیت به چیست؟ در جواب می گوئیم: آیت ها مختلف و حیثیات نیز مختلف و جهات نیز مختلف است، چون بعضی از قرآن آیتی است برای خدای سبحان، به اعتبار این که بشر از آوردن مثل آن عاجز است و بعضی دیگرش که احکام و تکالیف الهیه را بیان می کند، آیات اویند، بدان جهت که در انسانها ایجاد تقوی نموده و آنان را به خدا نزدیک می کند و نیز موجودات خارجی آیات او هستند، بدان جهت که با هستی خود، وجود صانع خود را با خصوصیات وجودیشان از خصوصیات صفات و اسماء حسنا صانعشان حکایت می کنند و نیز انبیاء خدا و اولیائش، آیات او هستند، بدان جهت که هم با زبان و هم با عمل خود، بشر را بسوی خدا دعوت می کنند، و همچنین چیزهائی دیگر.

و بنا بر این کلمه آیت مفهومی دارد که دارای شدت و ضعف است، بعضی از آیات در آیت بودن اثر بیشتری دارند و بعضی اثر کمتری، همچنان که از آیه: «لقد رای من ایات ربه الکبری - او در آن جا از آیات بزرگ پروردگارش را بدید!» (۱۸/نجم) نیز بر می آید که بعضی آیات از بعضی دیگر در آیت بودن بزرگتر است.

از سوی دیگر بعضی از آیات در آیت بودن تنها یک جهت دارند، یعنی از یک جهت نمایشگر و یاد آورنده صانع خویشند و بعضی از آیات دارای جهات بسیارند و چون چنین است نسخ آیت نیز دو جور است، یکی نسخ آن به همان یک جهت که دارد و مثل این که بکلی آنرا نابود کند و یکی این که آیتی را که از چند جهت آیت است، از یک جهت نسخ کند و جهات دیگرش را به آیت بودن باقی بگذارد، مانند آیات قرآنی، که هم

از نظر بلاغت آیت و معجزه است و هم از نظر حکم، آنگاه جهت حکمی آن را نسخ کند و جهت دیگرش همچنان آیت باشد.

این عمومیت را که ما از ظاهر آیه شریفه استفاده کردیم، عمومیت تعلیل نیز آن را افاده می کند، تعلیلی که از جمله: «الم تعلم ان الله علی کل شیء قدیر!» (۱۰۶/بقره) و «الم تعلم ان الله له ملک السموات و الارض...!» (۴۰/مائده) بر می آید، چون انکاری که ممکن است در باره نسخ توهم شود و یا انکاری که از یهود در این باره واقع شده و روایات شان نزول آن را حکایت کرده و بالاخره انکاری که ممکن است نسبت به معنای نسخ به ذهن برسد، از دو جهت است:

۱- جهت اول این که کسی اشکال کند که: آیت اگر از ناحیه خدای تعالی باشد، حتماً مشتمل بر مصلحتی است که چیزی به غیر آن آیت آن مصلحت را تامین نمی کند و با این حال اگر آیت نسخ شود، لازمه اش قوت آن مصلحت است، چیزی هم که کار آیت را بکند و آن مصلحت را حفظ کند، نیست، چون گفتیم هیچ چیزی در حفظ مصلحت کار آیت را نمی کند و نمی تواند فائده خلقت را - اگر آیت تکوینی باشد - و مصلحت بندگان را - اگر آیت تشریحی باشد - تدارک و تلافی نماید.

شأن خدا هم مانند شأن بندگان نیست، علم او نیز مانند علم آنان نیست که بخاطر دگرگونگی عوامل خارجی، دگرگون شود، یک روز علم به مصلحتی پیدا کند و بر طبق آن حکمی بکند، روز دیگر علمش به مصلحتی دیگر متعلق شود، که دیروز تعلق نگرفته بود و در نتیجه به حکم دیگری حکم کند و حکم سابقش باطل شود و در نتیجه هر روز حکم نوی براند و رنگ تازه ای بریزد، همان طور که بندگان او بخاطر این که احاطه علمی به جهات صلاح اشیاء ندارند، اینچنین هستند، احکام و اوضاعشان با دگرگونگی علمشان به مصالح و مفاسد و کم و زیادی و حدوث و بقاء آن، دگرگون می شود، که مرجع و خلاصه این وجه این است که: نسخ، مستلزم نفی عموم و اطلاق قدرت است، که در خدا راه ندارد.

۲- وجه دوم این است که قدرت هر چند مطلقه باشد، الا- این که با فرض تحقق ایجاد و فعلیت وجود، دیگر تغییر و دگرگونگی محال است، چون چیزی که موجود شد، دیگر از آن وضعی که بر آن هستی پذیرفته، دگرگون نمی شود و این مسئله ای است ضروری.

مانند انسان در فعل اختیاریش، تا مادامی که از او سر نزده، اختیاری او است، یعنی می تواند آن را انجام دهد و می تواند انجام ندهد، اما بعد از انجام دادن، دیگر این اختیار از کف او رفته و دیگر فعل، ضروری الثبوت شده است.

برگشت این وجه به این است که نسخ، مستلزم این است که ملکیت خدای را مطلق ندانیم و جواز تصرف او را منحصر در بعضی امور بدانیم، یعنی مانند یهود بگوئیم: او نیز مانند انسانها وقتی کاری را کرد دیگر زمام اختیارش نسبت به آن فعل از دستش می رود، چه یهود گفتند: « ید الله مغلوله - دست خدا بسته است! » (۶۴/مائده)

لذا در آیه مورد بحث در جواب از شبهه اول پاسخ می گوید به این که: «الم تعلم ان الله على كل شىء قدير!» یعنی مگر نمی دانی که خدا بر همه چیز قادر است، و مثلا می تواند بجای هر چیزی که فوت شده، بهتر از آن را و یا مثل آن را بیاورد؟ و از شبهه دوم بطور اشاره پاسخ گفته به این که: «الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض و ما لكم من دون الله من ولي ولا نصير؟» (۱۰۷/بقره) یعنی وقتی ملک آسمانها و زمین از آن خدای سبحان بود، پس او می تواند به هر جور که بخواهد در ملکش تصرف کند و غیر خدا هیچ سهمی از مالکیت ندارد، تا باعث شود جلو یک قسم از تصرفات خدای سبحان را بگیرد و سد باب آن کند!

پس هیچ کس مالک هیچ چیز نیست، نه ابتداءً و نه با تملیک خدای تعالی، برای این که آنچه را هم که خدا به غیر خود تملیک کند، باز مالک است، بخلاف تملیکی که ما به یکدیگر می کنیم، که وقتی من خانه خود را به دیگری تملیک می کنم در حقیقت خانه ام را از ملکیت بیرون کرده ام و دیگر مالک آن نیستم و اما خدای تعالی هر چه را که به دیگران تملیک کند، در عین مالکیت دیگران، خودش نیز مالک است، نه این که مانند ما مالکیت خود را باطل کرده باشد!

پس اگر به حقیقت امر بنگریم، می بینیم که ملک مطلق و تصرف مطلق تنها از آن او (خدا) است و اگر به ملکی که به ما تملیک کرده بنگریم و متوجه باشیم که ما استقلالی در آن نداریم، می بینیم که او ولی ما در آن نعمت است و چون به استقلال ظاهری خود که او به ما تفضل کرده بنگریم - با این که در حقیقت استقلال نیست، بلکه عین فقر است به صورت غنی و عین تبعیت است به صورت استقلال - مع ذلک می بینیم با داشتن این استقلال بدون اعانت و یاری او، نمی توانیم امور خود را تدبیر کنیم، آن وقت درک می کنیم که او یاور ما است!

و این معنا که در اینجا خاطر نشان شد، نکته ای است که از حصر در آیه استفاده می شود حصری که از ظاهر: «ان الله له ملك السموات والارض!» بر می آید پس می توان گفت: دو جمله: «الم تعلم ان الله على كل شىء قدير!» و «الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض!» دو جمله مرتب هستند، مرتب به آن ترتیبی که میان دو اعتراض هست.

و دلیل بر این که اعتراض بر مسئله نسخ دو اعتراض است و آیه شریفه پاسخ از

هر دو است، این است که آیه شریفه بین دو جمله فصل انداخته و بدون وصل آورده یعنی بین آن دو، واو عاطفه نیاورده است و جمله «و ما لکم من دون الله من ولی و لا نصیر!» هم مشتمل بر پاسخ دیگری از هر دو اعتراض است، البته پاسخ جداگانه ای نیست، بلکه به منزله متمم پاسخهای گذشته است.

می فرماید: و اگر نخواهید ملک مطلق خدا را در نظر بگیرید، بلکه تنها ملک عاریتی خود را در نظر می گیرید، که خدا به شما رحمت کرده، همین ملک نیز از آنجا که بخشش اوست و جدا از او و مستقل از او نیست، پس باز خدا به تنهایی ولی شما است و در نتیجه می تواند در شما و در ما یملک شما هر قسم تصرفی که بخواهد بکند!

و نیز اگر نخواهید به عدم استقلال خودتان در ملک بنگرید، بلکه تنها ملک و استقلال ظاهری خود را در نظر گرفته و در آن جمود به خرج دادید، باز هم خواهید دید که همین استقلال ظاهری و ملک و قدرت عاریتی شما، خود به خود برای شما تامین نمی شود و نمی تواند خواسته شما را بر آورد و مقاصد شما را رام شما کند و به تنهایی مقصود و مراد شما را رام و مطیع قصد و اراده شما کند، بلکه با داشتن آن ملک و قدرت مع ذلک محتاج اعانت و نصرت خدا هستید، پس تنها یاور شما خدا است و در نتیجه او می تواند از این طریق، یعنی از طریق یاری، هر رقم تصرفی که خواست بکند، پس خدا در امر شما از هر راهی که طی کنید، می تواند تصرف کند (دقت فرمائید!)

پس از آنچه که گذشت پنج نکته روشن گردید:

اول این که نسخ تنها مربوط به احکام شرعی نیست بلکه در تکوینیات نیز هست.

دوم این که نسخ همواره دو طرف می خواهد، یکی ناسخ و یکی منسوخ و با یک طرف فرض ندارد.

سوم این که ناسخ آنچه را که منسوخ از کمال و یا مصلحت دارد، واجد است.

چهارم این که ناسخ از نظر صورت با منسوخ تنافی دارد، نه از نظر مصلحت چون ناسخ نیز مصلحتی دارد، که جا بر کن مصلحت منسوخ است، پس تنافی و تناقض که در ظاهر آن دو است، با همین مصلحت مشترک که در آن دو است، برطرف می شود، پس اگر پیغمبری از دنیا برود و پیغمبری دیگر مبعوث شود، دو مصداق از آیت خدا هستند که یکی ناسخ دیگری است.

اما از دنیا رفتن پیغمبر اول که خود بر طبق جریان ناموس طبیعت است که افرادی به دنیا آیند و در مدتی معین روزی بخورند و سپس هنگام فرا رسیدن اجل از دنیا بروند و اما آمدن پیغمبری دیگر و نسخ احکام دینی آن پیغمبر، این نیز بر طبق مقتضای اختلافی است که در دوره های بشریت است، چون بشر رو به تکامل است و بنا بر این

وقتی یک حکم دینی بوسیله حکمی دیگر نسخ می شود، از آنجا که هر دو مشتمل بر مصلحت است و علاوه بر این حکم پیامبر دوم برای مردم پیامبر اول صلاحیت ندارد، بلکه برای آنان حکم پیغمبر خودشان صالح تر است و برای مردم دوران دوم حکم پیامبر دوم صالح تر است، لذا هیچ تناقضی میان این احکام نیست و همچنین اگر ما ناسخ و منسوخ را نسبت به احکام یک پیغمبر بسنجیم، مانند حکم عفو در ابتدای دعوت اسلام که مسلمانان عده ای داشتند و عده ای نداشتند و چاره ای جز این نبود که ظلم و جفای کفار را نادیده بگیرند و ایشان را عفو کنند و حکم جهاد بعد از شوکت و قوت یافتن اسلام و پیدایش رعب در دل کفار و مشرکین که حکم عفو در آن روز بخاطر آن شرائط مصلحت داشت و در زمان دوم مصلحت نداشت و حکم جهاد در زمان دوم مصلحت داشت، ولی در زمان اول نداشت.

از همه اینها که بگذریم آیات منسوخه نوعاً لحنی دارند که بطور اشاره می فهمانند که بزودی نسخ خواهند شد و حکم در آن برای ابد دوام ندارد، مانند آیه: «فاعفوا و اصفحوا حتی یاتی الله بامرہ - فعلا عفو کنید و نادیده بگیرید تا خداوند امر خود را بفرستد!» (۱۰۹/بقره) که به روشنی می فهماند: حکم عفو و گذشت دائمی نیست و بزودی حکمی دیگر می آید، که بعدها به صورت حکم جهاد آمد.

و مانند حکم زنان بدکاره که فرموده: «فامسکوهن فی البیوت، حتی یتوفیهن الموت أو یجعل الله لهن سیلا - ایشان را در خانه ها حبس کنید تا مرگشان برسد و یا خدا راهی برایشان معین کند!» (۱۵/نسا) که باز به وضوح می فهماند حکم حبس موقتی است و همینطور هم شد و آیه شریفه با آیه تازیانه زدن به زناکاران نسخ گردید، پس جمله: «حتی یاتی الله بامرہ!» در آیه اول و جمله: «أو یجعل الله لهن سیلا!» در آیه دوم خالی از این اشعار نیستند که حکم آیه موقتی است و بزودی دستخوش نسخ خواهند شد.

پنجم این که آن نسبت که میان ناسخ و منسوخ است، غیر آن نسبتی است که میان عام و خاص و مطلق و مقید و مجمل و مبین است، برای این که تنافی میان ناسخ و منسوخ بعد از انعقاد ظهور لفظ است، به این معنا که ظهور دلیل ناسخ در مدلول خودش تمام است و با این حال دلیل دیگر بر ضد آن می رسد که آن هم ظهورش در ضدیت دلیل منسوخ تمام است آنگاه رافع این تضاد و تنافی، همانطور که گفتیم حکمت و مصلحتی است که در هر دو هست.

بحث روایتی

روایات بسیاری از طرق شیعه و سنی از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم و صحابه آن جناب و ائمه اهل بیت علیهم السلام در این باره رسیده که در قرآن ناسخ و

منسوخ هست.

و در تفسیر نعمانی از امیر المؤمنین علیه السلام روایت آمده که آنجناب بعد از معرفی عده ای از آیات منسوخ و آیاتی که آنها را نسخ کرده، فرموده: و آیه: «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون - من جن و انس را نیافریدم مگر برای این که عبادتم کنند!» (۵۶/ذاریات) با آیه: «و لا یزالون مختلفین، الا من رحم ربک و لذلک خلقهم - و پیوسته در اختلافند مگر آنهایی که پروردگارت رحمشان کرده باشد و به همین منظور هم خلقشان کرده!» (۱۱۸ و ۱۱۹/هود) نسخ شده، چون در اولی غرض از خلقت را عبادت معرفی می کرد و در این آیه می فرماید برای این که رحمشان کند خلقشان کرده!

مؤلف: این روایت دلالت دارد بر این که امام علیه السلام نسخ در آیه را اعم از نسخ قرآنی یعنی نسخ حکم شرعی دانسته و بنا به فرمایش امام آیه دومی حقیقتی را اثبات می کند که باعث می شود حقیقت مورد اثبات آیه اولی تحدید شود و به عبارتی روشن تر این که آیه اولی غرض از خلقت را پرستش خدا معرفی می کرد، در حالی که می بینیم که بسیاری از مردم از عبادت او سر باز می زنند و از سوی دیگر خدای تعالی هیچگاه در غرضهایش مغلوب نمی شود، پس چرا در این آیه غرض از خلقت همگی را عبادت دانسته است؟ آیه دوم توضیح می دهد: که خداوند بندگان را بر اساس امکان اختلاف آفریده و در نتیجه لا یزال در مسئله هدایت یافتن و گمراه شدن مختلف خواهند بود و این اختلاف دامن گیر همه آنان می شود، مگر آن عده ای که عنایت خاصه خدائی دستگیرشان شود و رحمت هدایتش شامل حالشان گردد و برای همین رحمت هدایت خلقشان کرده بود!

پس آیه دوم برای خلقت غایت و غرضی اثبات می کند و آن عبارت است از رحمت مقارن با عبادت و اهداء. معلوم است که این غرض تنها در بعضی از بندگان حاصل است، نه در همه، با این که آیه اول عبادت را غایت و غرض از خلقت همه می دانست در نتیجه جمع بین دو آیه به این می شود که غایت خلقت همه مردم بدین جهت عبادت است که خلقت بعضی از بندگان بخاطر خلقت بعضی دیگر است، باز آن بعض هم خلقتش برای بعض دیگر است تا آنکه به اهل عبادت منتهی شود، یعنی آنهایی که برای عبادت خلق شده اند پس این صحیح است که بگوئیم عبادت غرض از خلقت همه است، همچنان که یک مؤسسه کشت و صنعت، به این غرض تاسیس می شود که از میوه و فائده آن استفاده شود و در این مؤسسه کشت گیاه هم هست اما برای این که آذوقه مرغ و گوسفند شود و کود مرغ و گوسفند عاید درخت گردد و رشد درخت هم وسیله بار آوردن میوه بیشتر و بهتری شود.



پس همانطور که صحیح است بگوئیم کشت علوفه برای سیب و گلابی است و نگهداری دام هم برای سیب و گلابی است، در خلقت عالم نیز صحیح است بگوئیم خلقت همه آن برای عبادت است.

و به همین اعتبار است که امام علیه السلام فرموده: آیه دوم ناسخ آیه اول است.

در همان تفسیر از آنجناب روایت شده که فرمود: آیه: «و ان منکم الا واردها کان علی ربک حتما مقضیا!» (۷۱/مریم) بوسیله آیه: «ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون لا یسمعون حسیسها و هم فیما اشتتہم انفسهم خالدون لا یحزنهم الفزع الاکبر!» (۱۰۱ و ۱۰۲/نسا) نسخ شده، چون در آیه اول می فرماید: «احدی از شما نیست مگر آن که به دوزخ وارد می شود!» و در آیه دوم می فرماید: «کسانی که از ما بر ایشان احسان تقدیر شده، آنان از دوزخ بدورند و حتی صدای آنرا هم نمی شنوند و ایشان در آنچه دوست بدارند جاودانه اند و فرع اکبر هم اندوهناکشان نمی کند!»

مؤلف: ممکن است کسی خیال کند که این دو آیه از باب عام و خاص است، آیه اولی بطور عموم همه را محکوم می داند به این که داخل دوزخ شوند و آیه دوم این عموم را تخصیص می زند و حکم آن را مخصوص کسانی می کند که قلم تقدیر برایشان احسان ننوشته است. لکن این توهم صحیح نیست برای این که آیه اولی حکم خود را قضاء حتمی خدا می داند و قضاء حتمی قابل رفع نیست و نمی شود ابطالش کرد، حال چطور با دلیل مخصص نمی شود ابطالش کرد ولی با دلیل ناسخ می شود در تفسیر آیه: «ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون!» (۱۰۱/نسا) در میزان توضیحش آمده است.

در تفسیر عیاشی از امام باقر علیه السلام روایت آورده که فرمود: یک قسم از نسخ بداء است که آیه: «یمحو الله ما یشاء و یشیت و عنده ام الكتاب!» (۳۹/رعد) مشتمل بر آن است و نیز داستان نجات قوم یونس از این قرار است.

مؤلف: وجه آن واضح است چون در سابق گفتیم که نسخ هم در تشریعیات و احکام هست و هم در تکوینیات، نسخ در تکوینیات همان بداء است که امام فرمود: نجات قوم یونس یکی از مصادیق آن است.

و در بعضی اخبار از ائمه اهل بیت علیهم السلام رسیده که مرگ امام قبلی و قیام امام بعدی در جای او را نسخ خوانده اند.

مؤلف: بیان این گونه اخبار گذشت و اخبار در این باره یکی دو تا نیست، بلکه از کثرت به حد استفاضه رسیده است.

(۱)

## اعجاز قرآن

### سلسله گفتارها درباره: اعجاز قرآن

« وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ! »

« فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ...! »

« و اگر از آنچه ما بر بنده خویش نازل کرده ایم به شک اندرید سوره ای مانند آن بیارید و اگر راست می گوئید غیر خدا یاران خویش را بخوانید! »

« و اگر نکریدید و هرگز نخواهید کرد پس از آتشی که هیزمش مردم و سنگ است و برای کافران مهیا شده بترسید...! »  
(۲۳ و ۲۴ / بقره)

در این که قرآن کریم برای اثبات معجزه بودنش بشر را تحدی (۱) کرده هیچ حرفی و مخالفی نیست و این تحدی و مبارزطلبی، هم در آیات مکی آمده و هم آیات مدنی، که همه آنها دلالت دارد بر این که قرآن آیتی است معجزه و خارق، حتی آیه قبلی هم که می فرمود: « و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسوره من مثله...! » استدلالی است بر معجزه بودن قرآن، بوسیله تحدی و آوردن سوره ای نظیر سوره بقره و به دست شخصی درس نخوانده مانند رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، نه این که مستقیماً و بلا واسطه استدلال بر نبوت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم باشد! پس در نتیجه تمامی تحدی هائی که در قرآن واقع شده، استدلالی را می مانند که بر معجزه بودن قرآن و نازل بودن آن از طرف خدا شده اند و آیات مشتمله بر این تحدی ها از نظر عموم و خصوص مختلفند، بعضی ها در باره یک سوره تحدی کرده اند، نظیر آیه سوره بقره و بعضی بر ده سوره و بعضی بر عموم قرآن و بعضی بر خصوص بلاغت آن و بعضی بر همه جهات آن.

(۱) تحدی کردن (مبارزطلبی) به معنای پیش خواندن خصم و غلبه جستن بر اوست.

یکی از آیاتی که بر عموم قرآن تحدی کرده، آیه: «قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن، لا یاتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا!» (۸۸/اسری) است. این آیه در مکه نازل شده و در عمومیت تحدی آن جای شک برای هیچ عاقلی نیست.

پس اگر تحدی ها و مبارزطلبی های قرآن تنها در خصوص بلاغت و عظمت اسلوب آن بود، دیگر نباید از عرب تجاوز می کرد و تنها باید عرب را تحدی کند، که اهل زبان قرآنند، آن هم نه کردهای عرب، که زبان شکسته ای دارند، بلکه عربهای خالص جاهلیت و آنها که هم جاهلیت و هم اسلام را درک کرده اند، آن هم قبل از آن که زبانشان با زبان دیگر اختلاط پیدا کرده و فاسد شده باشد و حال آن که می بینیم سخنی از عرب آن هم با این قید و شرط ها به میان نیاورده و در عوض روی سخن به جن و انس کرده است، پس معلوم می شود معجزه بودنش تنها از نظر اسلوب کلام نیست.

همچنین غیر بلاغت و جزالت اسلوب، هیچ جهت دیگر قرآن به تنهایی مورد نظر نیست، و نمی خواهد بفهماند تنها در فلان صفت معجزه است مثلا- در این که مشتمل بر معارفی است حقیقی و اخلاق فاضله و قوانین صالحه و اخبار غیبی و معارف دیگری که هنوز بشر نقاب از چهره آن بر نداشته، معجزه است، چون هر یک از جهات را یک طائفه از جن و انس می فهمند، نه همه آنها، پس این که بطور مطلق تحدی کرد، یعنی فرمود: «اگر شک دارید مثلش را بیاورید!» و فرمود کتابی فصیح مثل آن بیاورید و یا کتابی مشتمل بر چنین معارف بیاورید، می فهماند که قرآن از هر جهتی که ممکن است مورد برتری قرار گیرد برتر است، نه یک جهت و دو جهت.

بنا بر این قرآن کریم هم معجزه ای است در بلاغت، برای بلیغ ترین بلغاء و هم آیتی است فصیح، برای فصیح ترین فصحاء و هم خارق العاده ای است برای حکماء در حکمتش و هم سرشارترین گنجینه علمی است معجزه آسا، برای علماء و هم اجتماعی ترین قانونی است معجز آسا، برای قانون گذاران و سیاستی است بدیع و بی سابقه برای سیاستمداران و حکومتی است معجزه، برای حکام، خلاصه معجزه ای است برای همه عالمیان، در حقایقی که راهی برای کشف آن ندارند، مانند امور غیبی و اختلاف در حکم و علم و بیان .

از اینجا روشن می شود که قرآن کریم دعوی اعجاز، از هر جهت برای خود می کند، آن هم اعجاز برای تمامی افراد جن و انس، چه عوام و چه خواص، چه عالم و چه جاهل، چه مرد و چه زن، چه فاضل متبحر و چه مفضول، چه و چه و چه، البته بشرطی که این قدر شعور داشته باشد که حرف سرش شود!

برای این که هر انسانی این فطرت را دارد که فضیلت را تشخیص دهد و کم و زیاد آنرا بفهمد پس هر انسانی می تواند در فضیلت هائی که در خودش و یا در غیر خودش سراغ دارد، فکر کند و آنگاه آنرا در هر حدی که درک می کند، با فضیلتی که قرآن مشتمل بر آن است مقایسه کند، آنگاه بحق و انصاف داوری نماید و فکر کند و انصاف دهد، آیا نیروی بشری می تواند معارفی الهی و آن هم مستدل از خود بسازد بطوری که با معارف قرآن هم سنگ باشد؟ و واقعا و حقیقتا معادل و برابر قرآن باشد؟ و آیا یک انسان این معنا در قدرتش هست که اخلاقی برای سعادت بشر پیشنهاد کند، که همه اش بر اساس حقایق باشد؟ و در صفا و فضیلت درست آن طور باشد که قرآن پیشنهاد کرده؟! و آیا برای یک انسان این امکان هست، که احکام و قوانینی فقهی تشریح کند، که دامنه اش آن قدر وسیع باشد، که تمامی افعال بشر را شامل بشود و در عین حال تناقضی هم در آن پدید نیاید؟ و نیز در عین حال روح توحید و تقوی و طهارت مانند بند تسبیح در تمامی آن احکام و نتایج آنها و اصل و فرع آنها دویده باشد؟ آیا عقل هیچ انسانی که حداقل شعور را داشته باشد، ممکن می داند که چنین آمارگیری دقیق از افعال و حرکات و سکنتات انسانها و سپس جعل قوانینی برای هر حرکت و سکون آنان، بطوری که از اول تا به آخر قوانینش یک تناقض دیده نشود از کسی سر بزند که مدرسه نرفته باشد و در شهری که مردمش با سواد و تحصیل کرده باشند، نشو و نما نکرده باشد، بلکه در محیطی ظهور کرده باشد، که بهره شان از انسانیت و فضائل و کمالات بی شمار آن، این باشد که از راه غارتگری و جنگ لقمه نانی بکف آورده و برای این که به سد جوعشان کافی باشد، دختران را زنده بگور کنند و فرزندان خود را بکشند و به پدران خود فخر نموده، مادران را همسر خود سازند و به فسق و فجور افتخار نموده، علم را مذمت و جهل را حمایت کنند و در عین پلنگ دماغی و حمیت دروغین خود، تو سری خور هر رهگذر باشند، روزی یمنی ها استعمارشان کنند، روز دیگر زیر یوغ حبشه در آیند، روزی برده دسته جمعی روم شوند، روز دیگر فرمانبر بی قید و شرط فارس شوند؟ آیا از چنین محیطی ممکن است چنین قانون گذاری برخیزد؟ و آیا هیچ عاقلی به خود جرئت می دهد که کتابی بیاورد و ادعاء کند که این کتاب هدایت تمامی عالمیان، از بی سواد و دانشمند و از زن و مرد و از معاصرین من و آیندگان، تا آخر روزگار است و آن گاه در آن اخباری غیبی از گذشته و آینده و از امتهای گذشته و آینده، نه یکی، نه دو تا، آن هم در بابهای مختلف و داستانهای گوناگون قرار داده باشد، که هیچ یک از این معارف با دیگری مخالفت نداشته و از راستی و درستی هم بی بهره نباشد، هر قسمتش قسمت های دیگر را تصدیق کند؟! آیا یک انسان که خود یکی از اجزاء عالم ماده و طبیعت است و مانند

تمامی موجودات عالم محکوم به تحول و تکامل است، می تواند در تمامی شئون عالم بشری دخل و تصرف نموده، قوانین و علوم و معارف و احکام و مواعظ و امثال و داستانهائی در خصوص کوچکترین و بزرگترین شئون بشری به دنیا عرضه کند، که با تحول و تکامل بشر متحول نشود و از بشر عقب نماند؟ و حال و وضع خود آن قوانین هم از جهت کمال و نقص مختلف نشود، با این که آنچه عرضه کرده، بتدریج عرضه کرده باشد و در آن پاره ای معارف باشد که در آغاز عرضه شده، در آخر دوباره تکرار شده باشد و در طول مدت، تکاملی نکرده تغییری نیافته باشد و نیز در آن فروعی متفرع بر اصولی باشد؟ با این که همه می دانیم که هیچ انسانی از نظر کمال و نقص عملش به یک حال باقی نمی ماند، در جوانی یک جور فکر می کند، چهل ساله که شد جور دیگر، پیر که شد جوری دیگر.

پس انسان عاقل و کسی که بتواند این معانی را تعقل کند، شکی برایش باقی نمی ماند، که این مزایای کلی و غیر آن، که قرآن مشتمل بر آن است، فوق طاقت بشری و بیرون از حیظه وسائل طبیعی و مادی است و بفرض هم که نتواند این معانی را درک کند، انسان بودن خود را که فراموش نکرده و وجدان خود را که گم نموده، وجدان فطری هر انسانی به او می گوید: در هر مسئله ای که نیروی فکری از درکش عاجز ماند و آن طور که باید نتوانست صحت و سقم و درستی و نادرستی آنرا بفهمد و ماخذ و دلیل هیچ یک را نیافت، باید به اهل خبره و متخصص در آن مسئله مراجعه بکند.

در اینجا ممکن است خواننده عزیز پرسد که این که شما اصرار دارید عمومیت اعجاز قرآن را ثابت کنید، چه فائده ای بر این عمومیت مترتب می شود و تحدی عموم مردم چه فائده ای دارد؟ باید خواص بفهمند که قرآن معجزه است، زیرا عوام در مقابل هر دعوتی سریع الانفعال و زود باورند و هر معامله ای که با ایشان بکنند، می پذیرند، مگر همین مردم نبودند که در برابر دعوت امثال حسینعلی بهاء و قادیانی و مسیلمه کذاب، خاضع شده و آنها را پذیرفتند؟! با این که آنچه آنها آورده بودند به هذیان بیشتر شباهت داشت، تا سخن آدمی؟ در پاسخ می گوئیم: اولاً تنها راه آوردن معجزه برای عموم بشر و برای ابد این است که آن معجزه از سنخ علم و معرفت باشد، چون غیر از علم و معرفت هر چیز دیگری که تصور شود، که سر و کارش با سایر قوای دراکه انسان باشد، ممکن نیست عمومیت داشته، دیدنیش را همه و برای همیشه ببینند، شنیدنیش را همه بشر و برای همیشه بشنوند عصای موسای برای همه جهانیان و برای ابد معجزه باشد و نغمه داودیش نیز عمومی و ابدی باشد، چون عصای موسی و نغمه داود و هر معجزه دیگری که غیر از علم و معرفت باشد، قهراً موجودی طبیعی و حادثی حسی خواهد بود، که خواه نا

خواه محکوم قوانین ماده و محدود به یک زمان و یک مکان معینی می باشد و ممکن نیست غیر این باشد و بفرض محال یا نزدیک به محال، اگر آنرا برای تمامی افراد روی زمین دیدنی بدانیم، باری باید همه سکنه روی زمین برای دیدن آن در یک محل جمع شوند و بفرضی هم که بگوئیم برای همه و در همه جا دیدنی باشد، باری برای اهل یک عصر دیدنی خواهد بود نه برای ابد!

بخلاف علم و معرفت، که می تواند برای همه و برای ابد معجزه باشد، این اولاً، و ثانیاً وقتی از مقوله علم و معرفت شد، جواب اشکال شما روشن می شود، چون به حکم ضرورت فهم مردم مختلف است و قوی و ضعیف دارد، همچنان که کمالات نیز مختلف است و راه فطری و غریزی انسان برای درک کمالات که روزمره در زندگی آنها طی می کند، این است که هر چه را خودش درک کرد و فهمید، که فهمیده و هر جا کمیت فهمش از درک چیزی عاجز ماند، به کسانی مراجعه می کند که قدرت درک آنها دارند و آنها درک کرده اند و آن گاه حقیقت مطلب را از ایشان می پرسند، در مسئله اعجاز قرآن نیز فطرت غریزی بشر حکم به این می کند، که صاحبان فهم قوی و صاحب نظران از بشر، در پی کشف آن برآیند و معجزه بودن آن را درک کنند و صاحبان فهم ضعیف به ایشان مراجعه نموده، حقیقت حال را سؤال کنند، پس تحدی و تعجیز قرآن عمومی است و معجزه بودنش برای فرد بشر و برای تمامی اعصار میباشد.

(۱)

### مبارزطلبی قرآن بر محتوای علمی خود

قرآن کریم به علم و معرفت تحدی کرده، یعنی فرموده: اگر در آسمانی بودن آن شک دارید، همه دست به دست هم دهید و کتابی درست کنید که از نظر علم و معرفت مانند قرآن باشد.

یک جا فرموده: «و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء - ما کتاب را که بیان همه چیزها است بر تو نازل کردیم!» (۸/نحل) و جائی دیگر فرموده: «لا- رطب و لا- یابس الا- فی کتاب مبین - هیچ تر و خشکی نیست مگر آن که در کتابی بیانگر، ضبط است!» (۵۹/انعام) و از این قبیل آیاتی دیگر.

آری هر کس در متن تعلیمات عالیہ اسلام سیر کند و آنچه از کلیات که قرآن کریم بیان کرده و آنچه از جزئیات که همین قرآن در آیه: «و ما آتیکم الرسول فخذوه و ما

نهیکم عنه فاتتھوا - رسول شما را به هر چه امر کرد انجام دهید و از هر چه نهی کرد اجتناب کنید! (۷/حشر) و آیه: «لتحکم بین الناس بما اریک الله - تا در میان مردم به آنچه خدا نشانت داده حکم کنی!» (۱۰۵/نسا) و آیاتی دیگر به پیامبر اسلام حواله داده و آن جناب بیان کرده، مورد دقت قرار دهد، خواهد دید که اسلام از معارف الهی فلسفی و اخلاق فاضله و قوانین دینی و فرعی از عبادتها و معاملات و سیاسات اجتماعی و هر چیز دیگری که انسانها در مرحله عمل بدان نیازمندند، نه تنها متعرض کلیات و مهمات مسائل است، بلکه جزئی ترین مسائل را نیز متعرض است و عجیب این است که تمام معارفش بر اساس فطرت و اصل توحید بنا شده، بطوری که تفاسیل و جزئیات احکامش، بعد از تحلیل، به توحید بر می گردد و اصل توحیدش بعد از تجزیه به همان تفاسیل بازگشت می کند.

قرآن کریم خودش بقاء همه معارفش را تضمین کرده و آن را نه تنها صالح برای تمامی نسلهای بشر دانسته و در آیه: «و انه لکتاب عزیز، لا یاتیه الباطل من بین یدیہ و لا من خلفه، تنزیل من حکیم حمید - نه از گذشته و نه در آینده، باطل در این کتاب راه نمی یابد چون کتابی است عزیز و نازل شده از ناحیه خدای حکیم حمید!» (۴۲/فصلت) و آیه: «انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون - ما ذکر را نازل کردیم و خود ما آنرا حفظ می کنیم!» (۹/حجر) فرموده: که این کتاب با مرور ایام و کرور لیالی کهنه نمی شود، کتابی است که تا آخرین روز روزگار، ناسخی، هیچ حکمی از احکام آن را نسخ نمی کند و قانون تحول و تکامل آنرا کهنه نمی سازد!

خواهی گفت علمای علم الاجتماع و جامعه شناسان و قانون دانان عصر حاضر، این معنا برایشان مسلم شده که: قوانین اجتماعی باید با تحول اجتماع و تکامل آن تحول بپذیرد و پا به پای اجتماع رو به کمال بگذارد، معنا ندارد که زمان بسوی جلو پیش برود و تمدن روز بروز پیشرفت بکند و در عین حال قوانین اجتماعی قرنهای قبل، برای امروز و قرنهای بعد باقی بماند.

جواب این شبهه را در تفسیر آیه: «کان الناس امه واحده...» (۲۱۳/بقره) در المیزان داده شده است. خلاصه کلام و جامع آن این است که: قرآن اساس قوانین را بر توحید فطری و اخلاق فاضله غریزی بنا کرده، ادعاء می کند که تشریح (تقنین قوانین) باید بر روی بذر تکوین و نوامیس هستی جوانه زده و رشد کند و از آن نوامیس منشا گیرد، ولی دانشمندان و قانون گذاران، اساس قوانین و نظریات علمی خویش را بر تحول اجتماع بنا نموده، معنویات را بکلی نادیده می گیرند، نه به معارف توحید کار دارند و نه به فضائل اخلاق و بهمین جهت سخنان ایشان همه بر سیر تکامل اجتماعی مادی و فاقد روح فضیلت دور می زند و چیزی که هیچ مورد عنایت آنان نیست، کلمه عالیہ خداست!

(۱)

**مبارزطلبی قرآن بر آورنده خود**

قرآن کریم بشر را به شخص رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم، که آورنده آن است، تحدی کرده و فرموده: آوردن شخصی امی و درس نخوانده و مربی ندیده کتابی را که هم الفاظش معجزه است و هم معانی، امری طبیعی نیست و جز به معجزه صورت نمی گیرد: «قل لو شاء الله ما تلوته علیکم و لا ادریکم به، فقد لبثت فیکم عمرا من قبله، افلا تعقلون؟» - بگو اگر خدا می خواست این قرآن را بر شما تلاوت نکنم، نمی کردم و نه شما می فهمیدید، شما می دانید که قبل از این سالها در میان شما بودم، آیا باز هم تعقل نمی کنید؟» (۱۶/یونس) آری رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم سالها بعنوان مردی عادی در بین مردم زندگی کرد، در حالی که نه برای خود فضیلتی و فرقی با مردم قائل بود و نه سخنی از علم به میان آورده بود، حتی احدی از معاصرینش یک بیت شعر و یا نثر هم از او نشنید و در مدت چهل سال که دو ثلث عمر او می شود، با این حال آن جناب در این مدت نه مقامی کسب کرد و نه یکی از عناوین اعتباری که ملاک برتری و تقدم است بدست آورد، آنگاه در رأس چهل سالگی ناگهان طلوع کرد و کتابی آورد، که فحول و عقلاهی قومش از آوردن چون آن عاجز ماندند و زبان بلغاء و فصحاء و شعرای سخن دانشان به لکنت افتاد و لال شد و بعد از آن که کتابش در اقطار زمین منتشر گشت، احدی جرئت نکرد که در مقام معارضه با آن بر آید، نه عاقلی این فکر خام را در سر پرورید و نه فاضلی دانا چنین هوسی کرد، نه خردمندی در یارای خود دید و نه زیرک هوشیاری اجازه چنین کاری بخود داد!

نهایت چیزی که دشمنانش در باره اش احتمال دادند، این بود: که گفته اند: وی سفری برای تجارت به شام کرده، ممکن است در آنجا داستانهای کتابش را از رهبانان آن سرزمین گرفته باشد، در حالی که سفرهای آنجناب به شام عبارت بود از یک سفر که با عمویش ابوطالب کرد، در حالی که هنوز به سن بلوغ نرسیده بود و سفری دیگر با میسره غلام خدیجه علیهاالسلام کرد، که در آن روزها بیست و پنج ساله بود (نه چهل ساله) علاوه بر این که جمعی که با او بودند شب و روز ملازمش بودند.

بفرض محال، اگر در آن سفر از کسی چیزی آموخته باشد، چه ربطی به این معارف و علوم بی پایان قرآن دارد؟ و این همه حکمت و حقایق در آن روز کجا بود؟ و این فصاحت و بلاغت را که تمامی بلغای دنیا در برابرش سر فرود آورده و سپر انداختند و زبان فصحاء در برابرش لال و الکن شد، از چه کسی آموخته؟



و یا گفته اند: که وی در مکه گاهی به سر وقت آهنگری رومی می رفته، که شمشیر می ساخت. قرآن کریم در پاسخ این تهمتشان فرمود: « و لقد نعلم انهم يقولون : انما يعلمه بشر ، لسان الذی یلحدون الیه اعجمی و هذا لسان عربی مبین - ما دانستیم که آنان می گویند بشری این قرآن را به وی درس می دهد، زبان آن کسی که قرآن را به وی نسبت می دهند غیر عربی است و این قرآن به زبان عربی آشکار است!» (۱۰۳/نحل)

و یا گفته اند که پاره ای از معلوماتش را از سلمان فارسی گرفته، که یکی از علمای فرس و دانای به مذاهب و ادیان بوده است، با این که سلمان فارسی در مدینه مسلمان شد و وقتی به زیارت آنجناب نائل گشت، که بیشتر قرآن نازل شده بود، چون بیشتر قرآن در مکه نازل شد و در این قسمت از قرآن تمامی آن معارف کلی اسلام و داستانها که در آیات مدنی هست، نیز وجود دارد، بلکه آنچه در آیات مکی هست، بیشتر از آن مقداری است که در آیات مدنی وجود دارد، پس سلمان که یکی از صحابه آنجناب است، چه چیز به معلومات او افزوده؟

علاوه بر این که خودشان می گویند سلمان دانای به مذاهب بوده، یعنی به تورات و انجیل، آن تورات و انجیل امروز هم در دسترس مردم هست، بردارند و بخوانند و با آنچه در قرآن هست مقایسه کنند، خواهند دید که تاریخ قرآن غیر تاریخ آن کتابها و داستانهای غیر آن داستانها است، در تورات و انجیل لغزشها و خطاهائی به انبیاء نسبت داده، که فطرت هر انسان معمولی متفر از آن است، که چنین نسبتی را حتی به یک کشیش و حتی به یک مرد صالح متعارف بدهد، و احدی این گونه جسارتها را به یکی از عقلای قوم خود نمی کند .

و اما قرآن کریم ساحت انبیاء را مقدس دانسته و آنان را از چنان لغزشها بری می داند و نیز در تورات و انجیل مطالب پیش پا افتاده ای است، که نه از حقیقتی پرده بر می دارد و نه فضیلتی اخلاقی به بشر می آموزد، و اما قرآن کریم از آن مطالب آنچه برای مردم در معارف و اخلاقشان بدرد می خورد آورده و بقیه را که قسمت عمده این دو کتاب است رها کرده است .

(۱)

### مبارزطلبی قرآن کریم بر اخبار غیبی خود

قرآن کریم در آیات بسیاری با خبرهای غیبی خود تحدی و مبارزطلبی کرده، یعنی به بشر اعلام نموده که اگر در آسمانی بودن این کتاب تردید دارید، کتابی نظیر آن

مشمول بر اخبار غیبی بیاورید!

این آیات بعضی در باره داستانهای انبیاء گذشته و امتهای ایشان است، مانند آیه:

« تلک من انباء الغیب نوحیها الیک، ما کنت تعلمها انت و لا قومک من قبل هذا - این داستان از خبرهای غیب است که ما به تو وحی می کنیم و تو خودت و قومت هیچ یک از آن اطلاع نداشتید! » (هود/۴۹)

و آیه:

« ذلک من انباء الغیب نوحیه الیک و ما کنت لدیهم اذا جمعوا امرهم و هم یمکرون - این سرگذشت یوسف از خبرهای غیبی است که ما به تو وحی می کنیم، تو خودت در آن جریان نبود و ندیدی که چگونه حرف های خود را یکی کردند تا با یوسف نیرنگ کنند! » (یوسف/۱۰۲) و آیه:

« ذلک من انباء الغیب نوحیه الیک و ما کنت لدیهم اذا یلقون اقلامهم، ایهم یکفل مریم و ما کنت لدیهم اذ یختصمون - این از خبرهای غیبی است که ما به تو وحی می کنیم و گر نه تو آن روز نزد ایشان نبود که داشتند قرعه های خود می انداختند، که کدامشان سرپرست مریم شود و نیز نبود که چگونه بر سر این کار با هم مخاصمه می کردند! » (آل عمران/۴۴) و آیه:

« ذلک عیسی بن مریم قول الحق الذی فیه یمترون - این است عیسی بن مریم آن قول حقی که در او شک می کنند! » (مریم/۳۴) و آیاتی دیگر.

یک قسمت دیگر در باره حوادث آینده است، مانند آیه:

« غلبت الروم فی ادنی الارض و هم من بعد غلبهم سیغلبون فی بضع سنین - سپاه روم در سرزمین پائین تر شکست خوردند ولی هم ایشان بعد از شکستشان بزودی و در چند سال بعد غلبه خواهند کرد! » (۲ تا ۴/ روم)

و آیه:

« ان الذی فرض علیک القرآن، لرادک الی معاد - آن خدائی که قرآن را نصیب تو کرد، بزودی تو را بدانجا که از آنجا گریختی، یعنی به شهر مکه بر می گرداند! » (۸۵/ قصص) و آیه:

« لتدخلن المسجد الحرام انشاء الله آمنین، محلقین رؤسکم و مقصرین لا تخافون - بزودی داخل مسجد الحرام می شوید، انشاء اله، در حالی که سرها تراشیده باشید و تقصیر کرده باشید و در حالی که هیچ ترسی نداشته باشید! » (۲۷/ فتح)

و آیه:

« سيقول المخلفون، اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها: ذرونا تتبعكم - بزودی آنها که از

شرکت در جهاد تخلف کردند، وقتی برای گرفتن غنیمت روانه می شوید، التماس خواهند کرد: اجازه دهید ما هم بیائیم!» (۱۵/فتح) و آیه:

« و الله يعصمك من الناس - و خدا تو را از شر مردم حفظ می کند!» (۶۷/مائده)

و آیه:

« انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون - بدرستی که ما خودمان ذکر را نازل کرده ایم و خودمان نیز بطور مسلم آنرا حفظ خواهیم کرد!» (۹/حجر)

و آیات بسیاری دیگر که مؤمنین را وعده ها داده و همانطور که وعده داد تحقق یافت و مشرکین مکه و کفار را تهدیدها کرد و همانطور که تهدید کرده بود، واقع شد.

از این باب است آیات دیگری که در باره امور غیبی است، نظیر آیه:

« و حرام علی قریه اهلکناها، انهم لا- يرجعون، حتی اذا فتحت یاجوج و ماجوج و هم من کل حدب ینسلون و اقترب الوعد الحق، فاذا هی شاخصه ابصار الذین کفروا، یا ویلنا قد کنا فی غفله من هذا، بل کنا ظالمین - ممکن نیست مردم آن شهری که ما نابودشان کردیم و مقدر نمودیم که دیگر باز نگردند، این که باز گردند، مگر وقتی که راه یاجوج و ماجوج باز شود، در حالی که از هر پشته ای سرازیر شوند و وعده حق نزدیک شود، که در آن هنگام دیده آنان که کافر شدند از شدت تحیر باز می ماند و می گویند: وای بر ما که از این آتیه خود در غفلت بودیم، بلکه حقیقت مطلب آن است که ستمگر بودیم!» (۹۵ تا ۹۷/انبیا)

و آیه:

« وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات، لیستخلفنهم فی الارض - خدا کسانی از شما را که ایمان آوردند و عمل صالح کردند، وعده داد که بزودی ایشان را جانشین در زمین کند!» (۵۵/نور) و آیه:

« قل: هو القادر علی ان یبعث علیکم عذابا من فوقکم - بگو خدا قادر است بر این که عذابی از بالای سر بر شما مسلط کند!» (۶۵/انعام)

باز از این باب است اخباری از حقایق علمی، مانند آیه:

« و ارسلنا الريح لواقح - ما بادها را فرستادیم تا گیاهان نر و ماده را تلقیح کنند! » (۲۲/حجر) و آیه:

« و انبتنا فيها من كل شئ موزون - و رویاندیم در زمین از هر گیاهی موزون که هر یک وزن مخصوص دارد! » (۱۹/حجر) و آیه:

« و الجبال اوتادا - آیا ما کوهها را استخوان بندی زمین نکردیم؟ » (۷/نبا)

که این گونه آیات از حقایقی خبر داده که در روزهای نزول قرآن در هیچ جای دنیا اثری از آن حقایق علمی وجود نداشته و بعد از چهارده قرن و بعد از بحث های علمی طولانی بشر موفق به کشف آنها شده است!

باز از این باب است آیه شریفه:

« یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه، فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه - ای کسانی که ایمان آورده اید! هر کس از شما از دین خود بر گردد، ضرری به دین خدا نمی زند، چون بزودی خداوند مردمانی خواهد آورد، که دوستشان دارد و ایشان او را دوست می دارند! » (۵۴/مائده) و آیه شریفه:

« و لکل امه رسول ، فاذا جاء رسولهم ، قضی بینهم بالقسط - برای هر امتی رسولی است، همین که رسولشان آمد، در میان آن امت به عدالت حکم می شود...! » (۴۷/یونس) و آیه شریفه:

« فاقم وجهک للدين حنیفا ، فطره الله التي فطر الناس علیها - روی دل به سوی دین حنیف کن، که فطره خدائی است، آن فطرتی که خدا بشر را بدان فطرت آفریده است! » (۳۰/روم)

و آیاتی دیگر که از حوادث عظیم آینده اسلام و یا آینده دنیا خبر می دهد، که همه آن حوادث بعد از نزول آن آیات واقع شده و مقداری از آنها در تفسیر سوره اسراء در المیزان بحث شده است.

(۱)

### مبارزطلبی قرآن برنداشتن اختلاف در معارف خود

قرآن کریم به این معنا تحدی کرده، که در سراپای آن اختلافی در معارف وجود ندارد و فرموده: « ا فلا یتدبرون القرآن؟ و لو کان من عند غیر الله ، لوجدوا فیه اختلافا کثیرا - چرا در قرآن تدبر نمی کنند؟ که اگر از ناحیه غیر خدا بود، اختلافهای زیادی در آن می یافتند! » (۸۲/نسا) و این تحدی درست و بجا است، برای این که این معنا بدیهی است، که حیات دنیا، حیات مادی و قانون حاکم در آن قانون تحول و تکامل است، هیچ موجودی از موجودات و هیچ جزئی از اجزاء این عالم نیست، مگر آن

که وجودش تدریجی است، که از نقطه ضعف شروع می شود و بسوی قوه و شدت می رود، از نقص شروع شده، بسوی کمال می رود، تا هم در ذاتش و هم در توابع ذاتش و لواحق آن، یعنی افعالش و آثارش تکامل نموده، به نقطه نهایت کمال خود برسد.

یکی از اجزاء این عالم انسان است، که لایزال در تحول و تکامل است، هم در وجودش و هم در افعالش و هم در آثارش، به پیش می رود، یکی از آثار انسانیت، آن آثاری است که با فکر و ادراک او صورت می گیرد، پس احدی از ما انسانها نیست، مگر آن که خودش را چنین در می یابد، که امروزش از دیروزش کامل تر است و نیز لایزال در

لحظه دوم، به لغزش های خود در لحظه اول بر می خورد، لغزشهایی در افعالش، در اقوالش، این معنا چیزی نیست که انسانی با شعور آن را انکار کند و در نفس خود آنرا نیابد.

و این کتاب آسمانی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آن را آورده، بتدریج نازل شده و پاره پاره و در مدت بیست و سه سال به مردم قرائت می شد، در حالی که در این مدت حالات مختلفی و شرائط متفاوتی پدید آمد، پاره ای از آن در مکه و پاره ای در مدینه، پاره ای در شب و پاره ای در روز، پاره ای در سفر و پاره ای در حضر، قسمتی در حال سلم و قسمتی در حال جنگ، طائفه ای در روز عسرت و شکست و طائفه ای در حال غلبه و پیشرفت، عده ای از آیاتش در حال امنیت و آرامش و عده ای دیگر در حال ترس و وحشت نازل شده است.

آن هم نه این که برای یک منظور نازل شده باشد، بلکه هم برای القاء معارف الهیه و هم تعلیم اخلاق فاضله و هم تقنین قوانین و احکام دینی، آن هم در همه حوائج زندگی نازل شده است و با این حال در چنین کتابی کوچکترین اختلاف در نظم متشابهش دیده نمی شود، همچنان که خودش در این باره فرموده: «کتابا متشابهها مثنائی - کتابی که با تکرار مطالب در آن نظم متشابهش محفوظ است!» (۲۳/زمر)

این از نظر اسلوب و نظم کلام، اما از نظر معارف و اصولی که در معارف بیان کرده، نیز اختلافی در آن وجود ندارد، طوری نیست که یکی از معارفش با یکی دیگر آن متناقض و منافی باشد، آیه آن آیه دیگرش را تفسیر می کند و بعضی از آن بعض دیگر را بیان می کند و جمله ای از آن مصدق جمله ای دیگر است، همچنان که امیر المؤمنین علی علیه السلام فرمود: «بعضی از قرآن ناطق به مفاد بعض دیگر و پاره ای از آن شاهد پاره ای دیگر است!» و اگر از ناحیه غیر خدا بود، هم نظم الفاظش از نظر حسن و بهاء مختلف می شد و هم جمله اش از نظر فصاحت و بلاغت متفاوت می گشت و هم معنا و معارفش از نظر صحت و فساد و اتقان و متانت متغایر می شد.

در اینجا ممکن است شما خواننده عزیز بگوئی: این ها همه که گفتید، صرف ادعا بود و متکی به دلیلی قانع کننده نبود، علاوه بر این که بر خلاف دعوی شما اشکال های زیادی بر قرآن کرده اند و چه بسیار کتابهایی در متناقضات قرآن تالیف شده و در آن کتابها متناقضاتی در باره الفاظ قرآن ارائه داده اند، که برگشت همه آنها به این است که قرآن از جهت بلاغت قاصر است و نیز تناقضاتی معنوی نشان داده اند، که برگشت آنها به این است که قرآن در آراء و نظریات و تعلیماتش به خطاء رفته و از طرف مسلمانان پاسخ هائی به این اشکالات داده اند، که در حقیقت برگشتش به تاویلاتی است که اگر

بخواهیم سخن قرآن را به آن معانی معنا کنیم، سخنی خواهد شد بیرون از اسلوب کلام و فاقد استقامت، سخنی که فطرت سالم آنرا نمی پسندد .

در پاسخ می گوئیم: اشکال ها و تناقضاتی که بدان اشاره گردید، در کتب تفسیر و غیر آن با جوابهایش آمده و یکی از آن کتابها همین کتاب است و بهمین جهت باید بپذیرید، که اشکال شما به ادعای بدون دلیل شبیه تر است، تا بیان ما .

چون در هیچیک از این کتابها که گفتیم اشکالی بدون جواب نخواهی یافت، چیزی که هست معاندین، اشکال ها را در یک کتاب جمع آوری نموده و در آوردن جوابهای کوتاهی کرده اند و یا درست نقل نکرده اند، برای این که معاند و دشمن بوده اند و در مثل معروف می گویند: اگر بنا باشد چشم محبت متهم باشد، چشم کینه و دشمنی متهم تر است.

خواهی گفت بسیار خوب، خود شما در باره نسخی که در قرآن صورت گرفته ، چه می گوئی؟ با این که خود قرآن کریم در آیه « ما ننسخ من آیه او ننسها نات بخیر منها - هیچ آیه ای را نسخ نمی کنیم، مگر آن که آیه ای بهتر از آن می آوریم!» (۱۰۶/بقره) و همچنین در آیه: « و اذا بدلنا آیه مکان آیه و الله اعلم بما ینزل - و چون آیتی را در جای آیتی دیگر عوض می کنیم، باری خدا داناتر است به آنچه نازل می کند!» (۱۰۱/نحل) اعتراف کرده: به این که در آن نسخ و تبدیل واقع شده و فرضی که ما آنرا تناقض گوئی ندانیم، حد اقل اختلاف در نظریه هست.

در پاسخ می گوئیم مسئله نسخ نه از سنخ تناقض گوئی است و نه از قبیل اختلاف در نظریه و حکم ، بلکه نسخ ناشی از اختلاف در مصداق است ، به این معنا که یک مصداق ، روزی با حکمی انطباق دارد ، چون مصلحت آن حکم در آن مصداق وجود دارد و روزی دیگر با آن حکم انطباق ندارد، برای این که مصلحت قبلیش به مصلحت دیگر مبدل شده، که قهرا حکمی دیگر را ایجاب می کند، مثلا در آغاز دعوت اسلام ، که اکثر خانواده ها مبتلا به زنا بودند، مصلحت در این بود که برای جلوگیری از زناى زنان، ایشان را در خانه ها زندانی کنند، ولی بعد از گسترش اسلام و قدرت یافتن حکومتش آن مصلحت جای خود را به این داد: که در زناى غیر محصنه تازیانه بزنند و در محصنه سنگسار کنند .

و نیز در آغاز دعوت اسلام و ضعف حکومتش، مصلحت در این بود که اگر یهودیان در صدد برآمدند مسلمانان را از دین برگردانند، مسلمانان به روی خود نیاورده و جرم ایشان را ندیده بگیرند، ولی بعد از آن که اسلام نیرو پیدا کرد، این مصلحت جای خود را به مصلحتی دیگر داد و آن جنگیدن و کشتن و یا جزیه گرفتن از آنان بود.



و اتفاقاً در هر دو مسئله آیه قرآن طوری نازل شده که هر خواننده می فهمد حکم در آیه بزودی منسوخ می شود و مصلحت آن حکم دائمی نیست، بلکه موقت است، در باره مسئله اولی می فرماید: «و اللاتی یاتین الفاحشه من نساء کم ، فاستشهدوا علیهن اربعه منکم ، فان شهدوا ، فامسکوهن فی البیوت ، حتی یتوفیهن الموت ، أو یجعل الله لهن سیبلا - و آن زنان از شما که مرتکب زنا می شوند، از چهار نفر گواهی بخواهید ، اگر شهادت دادند ، ایشان را در خانه ها زندانی کنید ، تا مرگ ایشانرا ببرد و یا خداوند راهی برای آنان معین کند!» (۱۵/نسا) که جمله اخیر بخوبی می فهماند: که حکم زندانی کردن موقت است، پس این حکم تازیانه و سنگسار، از باب تناقض گوئی نیست!

و در خصوص مسئله دوم می فرماید: «و د کثیر من اهل الکتاب ، لو یردونکم من بعد ایمانکم کفاراً حسداً من عند انفسهم ، من بعد ما تبین لهم الحق ، فاعفوا و اصفحوا ، حتی یاتی الله بامرہ - بسیاری از اهل کتاب دوست دارند بلکه بتوانند شما را از دین بسوی کفر برگردانند و حسادت درونیشان ایشان را وادار می کند که با وجود روشن شدن حق این چنین بر خلاف حق عمل کنند، پس شما صرفنظر کنید و به بخشید، تا خداوند دستورش را بفرستد!» (۱۰۹/بقره) که جمله اخیر دلیل قاطعی است بر این که مصلحت عفو و بخشش موقتی است، نه دائمی .

(۱)

### مبارزطلبی قرآن بر بلاغت خود

یکی دیگر از جهات اعجاز که قرآن کریم بشر را با آن تحدی کرده ، یعنی فرموده: اگر در آسمانی بودن این کتاب شک دارید، نظیر آن را بیاورید، مسئله بلاغت قرآن است و در این باره فرموده:

«ام یقولون افتریه ، قل فاتوا بعشر سور مثله مفتریات و ادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صادقین ، فان لم یتجیبوا لکم ، فاعلموا انما انزل بعلم الله و ان لا اله الا هو ، فهل انتم مسلمون؟ - و یا می گویند: این قرآن را وی به خدا افتراء بسته، بگو اگر چنین چیزی ممکن است، شما هم ده سوره مثل آنرا به خدا افتراء ببندید و حتی غیر خدا هر کسی را هم که می توانید به کمک بطلید، اگر راست می گوئید و اما اگر نتوانستید این پیشنهاد را عملی کنید، پس باید بدانید که این کتاب به علم خدا نازل شده و این که معبودی جز او نیست ، پس آیا باز هم تسلیم نمی شوید؟!» (۱۳ و ۱۴/هود) و نیز فرموده:

«ام یقولون: افتریه ، قل فاتوا بسوره مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله ، ان

کنتم صادقین ، بل کذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما ياتهم تاويله \_ و يا مي گویند: قرآن را به دروغ به خدا نسبت داده ، بگو: اگر راست می گوئید ، یک سوره مثل آن بیاورید و هر کسی را هم که می توانید به کمک دعوت کنید ، لکن اینها بهانه است، حقیقت مطلب این است که چیزی را که احاطه علمی بدان ندارند و هنوز به تاویلش دست نیافته اند ، تکذیب می کنند!» (۳۸ و ۳۹/یونس)

این دو آیه مکی هستند و در آنها به نظم و بلاغت قرآن تحدی شده ، چون تنها بهره ای که عرب آن روز از علم و فرهنگ داشت و حقا هم متخصص در آن بود ، همین مسئله سخندانی و بلاغت بود، چه، تاریخ هیچ تردیدی نکرده در این که عرب خالص آن روز ( یعنی قبل از آن که زبانش در اثر اختلاط با اقوام دیگر اصالت خود را از دست بدهد،) در بلاغت به حدی رسیده بود، که تاریخ چنان بلاغتی را از هیچ قوم و ملتی، قبل از ایشان و بعد از ایشان و حتی از اقوامی که بر آنان آقائی و حکومت می کردند، سراغ نداده و در این فن به حدی پیش رفته بودند، که پای احدی از اقوام بدانجا نرسیده بود و هیچ قوم و ملتی کمال بیان و جزالت نظم و وفاء لفظ و رعایت مقام و سهولت منطق ایشان را نداشت.

از سوی دیگر قرآن کریم ، عرب متعصب و غیرتی را به شدیدترین و تکان دهنده ترین بیان تحدی کرده، با این که همه می دانیم عرب آن قدر غیرتی و متعصب است، که به هیچ وجه حاضر نیست برای کسی و در برابر کار کسی خضوع کند و احدی در این مطلب تردید ندارد.

و نیز از سوئی دیگر ، این تحدی قرآن یک بار و دو بار نبوده، که عرب آن را فراموش کند، بلکه در مدتی طولانی انجام شد و در این مدت عرب آنچنانی، برای تسکین حمیت و غیرت خود نتوانست هیچ کاری صورت دهد و این دعوت قرآن را جز با شانه خالی کردن و اظهار عجز بیشتر پاسخی ندادند و جز گریختن و خود پنهان کردن، عکس العملی نشان ندادند ، همچنان که خود قرآن در این باره می فرماید:

« الا انهم یشون صدورهم ، لیستخفوا منه ، الا حین یتغشون ثیابهم ، یعلم ما یسرون و ما یعلنون - متوجه باشید ، که ایشان شانه خالی می کنند ، تا آرام آرام خود را بیرون کشیده ، پنهان کنند ، باید بدانند که در همان حالی که لباس خود بر سر می افکنند ، که کسی ایشان را نشناسد ، خدا می داند که چه اظهار می کنند و چه پنهان می دارند!» (۵/هود)

از طول مدت این تحدی، در عصر نزولش که بگذریم، در مدت چهارده قرن هم که از عمر نزول قرآن گذشته، کسی نتوانسته کتابی نظیر آن بیاورد و حد اقل کسی این معنا را در خور قدرت خود ندیده و اگر هم کسی در این صدد بر آمده، خود را رسوا و

مفتضح ساخته است.

تاریخ ، بعضی از این معارضات و مناقشات را ضبط کرده ، مثلاً یکی از کسانی که با قرآن معارضه کرده اند ، مسیلمه کذاب بوده ، که در مقام معارضه با سوره فیل بر آمده و تاریخ سخنانش را ضبط کرده ، که گفته است: الفیل ، ما الفیل ، و ما ادریک ما الفیل ، له ذنب و بیل و خرطوم طویل - فیل چیست فیل و چه می دانی که چیست فیل ، دمی دارد سخت و وبیل و خرطومی طویل .

حال شما خواننده عزیز خودت در این هذیانها دقت کن ، و عبرت بگیر!

یکی از نصاری که خواسته با سوره فاتحه ( سرشار از معارف ) معارضه کند ، چنین گفته: الحمد للرحمان ، رب الاکوان ، الملك الדיان لك العباده و بك المستعان ، اهدنا صراط الایمان - سپاس برای رحمان ، پروردگار کون ها و پادشاه دین ساز ، عبادت تو را باد و استعانت بتو ، ما را بسوی صراط ایمان هدایت فرما .

و از این قبیل رطب و یابس های دیگر!

حال ممکن است بگوئی: اصلاً معنای معجزه بودن کلام را نفهمیدم، برای این که کلام ساخته قریحه خود انسان است ، چطور ممکن است از قریحه انسان چیزی ترشح کند ، که خود انسان از درک آن عاجز بماند؟ و برای خود او معجزه باشد؟ با این که فاعل ، اقوای از فعل خویش و منشا اثر ، محیط به اثر خویش است ، و به عبارتی دیگر ، این انسان بود که کلمات را برای معانی وضع کرد و قرار گذاشت که فلان کلمه به معنای فلان چیز باشد ، تا به این وسیله انسان اجتماعی بتواند مقاصد خود را به دیگران تفهیم نموده و مقاصد دیگرانرا بفهمد .

پس خاصه کشف از معنا در لفظ ، خاصه ای است قراردادی و اعتباری ، که انسان این خاصه را به آن داده و محال است در الفاظ نوعی از کشف پیدا شود ، که قریحه خود انسان بدان احاطه نیابد و بفرضی که چنین کشفی در الفاظ پیدا شود ، یعنی لفظی که خود بشر قرار داده ، در برابر معنایی معین ، معنای دیگری را کشف کند ، که فهم و قریحه بشر از درک آن عاجز باشد ، این گونه کشف را دیگر کشف لفظی نمی گویند و نباید آنرا دلالت لفظ نامید .

علاوه بر این که اگر فرض کنیم که در ترکیب یک کلام ، اعمال قدرتی شود ، که بشر نتواند آن طور کلام را ترکیب کند ، معنایش این است که هر معنا از معانی که بخواهد در قالب لفظ در آید ، به چند قالب می تواند در آید ، که بعضی از قالب ها ناقص و بعضی کامل و بعضی کاملتر است و همچنین بعضی خالی از بلاغت و بعضی بلیغ و بعضی بلیغ تر ، آن وقت در میان این چند قالب ، یکی که از هر حیث از سایر قالبها عالی تر است ،

بطوری که بشر نمی تواند مقصود خود را در چنان قالبی در آورد ، آنرا معجزه بدانیم .

و لازمه چنین چیزی این است که هر معنا و مقصودی که فرض شود ، چند قالب غیر معجزآسا دارد و یک قالب معجزآسا ، با این که قرآن کریم در بسیاری از موارد یک معنا را به چند قالب در آورده و مخصوصا این تفنن در عبارت در داستانها بخوبی به چشم می خورد و چیزی نیست که بشود انکار کرد و اگر بنا به دعوی شما ، ظاهر آیات قرآن معجزه باشد ، باید یک مفاد و یک معنا و یا بگو یک مقصود ، چند قالب معجزآسا داشته باشد .

در جواب می گوئیم: قبل از آن که جواب از شبهه را بدهیم مقدمتا توجه بفرمائید که ، این دو شبهه و نظائر آن ، همان چیزی است که جمعی از اهل دانش را وادار کرده ، که در باب اعجاز قرآن در بلاغتش ، معتقد به صرف شوند ، یعنی بگویند: درست است که به حکم آیات تحدی، آوردن مثل قرآن یا چند سوره ای از آن و یا یک سوره از آن ، برای بشر محال است ، به شهادت این که دشمنان دین ، در این چند قرن ، نتوانستند دست به چنین اقدامی بزنند و لکن این از آن جهت نیست که طرز ترکیب بندی کلمات فی نفسه امری محال باشد و خارج از قدرت بشر بوده باشد، چون می بینیم که ترکیب بندی جملات آن ، نظیر ترکیب و نظم و جمله بندی هائی است که برای بشر ممکن است بلکه از این جهت بوده ، که خدای سبحان نگذاشته دشمنان دینش دست به چنین اقدامی بزنند ، به این معنا که با اراده الهیه خود ، که حاکم بر همه عالم و از آن جمله بر دلهای بشر است ، تصمیم بر چنین امری را از دلهای بشر گرفته و بمنظور حفظ معجزه و نشانه نبوت و نگه داری پاس حرمت رسالت ، هر وقت بشر می خواسته در مقام معارضه با قرآن برآید ، او تصمیم وی را شل می کرده و در آخر منصرفش می ساخته، ولی این حرف فاسد و نادرست است و با آیات تحدی هیچ قابل انطباق نیست ، چون ظاهر آیات تحدی ، مانند آیه: «قل فاتوا بعشر سور مثله مفتریات ، و ادعوا من استطعتم من دون الله ، ان کنتم صادقین ، فان لم یستجیبوا لکم فاعلموا انما انزل بعلم الله !» (۱۳/هود) این است که خود بشر نمی تواند چنین قالبی بسازد ، نه این که خدا نمی گذارد ، زیرا جمله آخری آیه که می فرماید: «فاعلموا انما انزل بعلم الله!» ظاهر در این است که استدلال به تحدی استدلال بر این است

که قرآن از ناحیه خدا نازل شد ، نه این که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم آن را از خود تراشیده باشد و نیز بر این است که قرآن به علم خدا نازل شده ، نه به انزال شیطانها ، همچنان که در آن آیه دیگر می فرماید:

« ام یقولون تقوله ، بل لا- یؤمنون ، فلیاتوا بحدیث مثله ، ان کانوا صادقین - و یا می گویند قرآن را خود او بهم بافته ، بلکه چنین نیست ، ایشان ایمان ندارند ، نه این که قرآن از ناحیه خدا نیامده باشد ، اگر جز این است و راست می گویند، خود آنان نیز، یک داستان مثل آن بیاورند!» (۳۳ و ۳۴/طور)

و نیز می فرماید:

« و ما تنزلت به الشیاطین و ما ینبغی لهم و ما یستطیعون ، انهم عن السمع لمعزولون - بوسیله شیطانها نازل نشده ، چون نه شیطانها سزاوار چنین کاری هستند و نه می توانند بکنند، چون آنها از شنیدن اسرار آسمانها رانده شده اند!» (۲۱۰ تا ۲۱۲/شعرا)

و « صرف» ای که آقایان می گویند تنها دلالت دارد بر این که رسالت خاتم الانبیاء صلوات الله علیه صادق است ، بخاطر معجزه صرف و این که خدا که زمام دلها دست او است ، تاکنون نگذاشته که دلها بر آوردن کتابی چون قرآن تصمیم بگیرند و اما بر این معنا دلالت ندارد ، که قرآن کلام خداست و از ناحیه او نازل شده است.

نظیر آیات بالا آیه:

« قل فاتوا بسوره مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صادقین ، بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یاتهم تاویله!» (۳۸/یونس)

است که ظاهر در این معناست که آنچه باعث شده آوردن مثل قرآن را بر بشر: فرد بشر و دسته جمعی آنان ، محال نموده و قدرتش را بر این کار نارسا بسازد، این بوده که قرآن مشتمل بر تاویلی است، که چون بشر احاطه به آن نداشته ، آن را تکذیب کرده و از آوردن نظیرش نیز عاجز مانده، چون تا کسی چیزی را درک نکند، نمی تواند مثل آنرا بیاورد، چون جز خدا کسی علمی بان ندارد ، لا جرم احدی نمی تواند به معارضه خدا برخیزد ، نه این که خدای سبحان دلها را از آوردن مثل قرآن منصرف کرده باشد ، بطوری که اگر منصرف نکرده بود ، می توانستند بیاورند .

و نیز آیه: « افلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله ، لوجدوا فیه اختلافا کثیرا...! » (۸۲/نسا) که به نبودن اختلاف در قرآن تحدی کرده است، چه ظاهرش این است که تنها چیزی که بشر را عاجز از آوردن مثل قرآن کرده، این است که خود قرآن، یعنی الفاظ و معانی، این خصوصیت را دارد: که اختلافی در آن نیست، نه این که خدای تعالی دلها را از این که در مقام پیدا کردن اختلافهای آن برآیند منصرف نموده باشد، بطوری که اگر این صرف نبود، اختلاف در آن پیدا می کردند، پس این که جمعی از مفسرین، اعجاز قرآن را از راه صرف و تصرف در دلها معجزه دانسته اند، حرف صحیحی نزده اند و نباید

بدان اعتناء کرد!

بعد از آن که این مقدمه روشن شد، اینک در پاسخ از اصل شبهه های دوگانه می گوئیم: این که گفتید: معجزه بودن قرآن از نظر بلاغت محال است، چون مستلزم آن

است که ، انسان در برابر ساخته خودش عاجز شود ، جواب می گوئیم: که آنچه از کلام مستند به قریحه آدمی است ، این مقدار است که طوری کلام را ترکیب کنیم ، که از معنای درونی ما کشف کند و اما ترکیب آن و چیدن و نظم کلماتش ، بطوری که علاوه بر کشف از معنا ، جمال معنا را هم حکایت کند و معنا را به عین همان هیئتی که در ذهن دارد ، به ذهن شنونده منتقل بسازد و یا نسازد و عین آن معنا که در ذهن گوینده است ، بشنونده نشان بدهد و یا ندهد و نیز خود گوینده ، معنا را طوری در ذهن خود تنظیم کرده و صورت علمیه اش را ردیف کرده باشد ، که در تمامی روابطش و مقدماتش و مقارناتش و لواحق آن ، مطابق واقع باشد و یا نباشد ، یا در بیشتر آنها مطابق باشد ، یا در بعضی از آنها مطابق و در بعضی مخالف باشد و یا در هیچ یک از آنها رعایت واقع نشده باشد ، اموری است که ربطی بوضع الفاظ ندارد بلکه مربوط به مقدار مهارت گوینده در فن بیان و هنر بلاغت است و این مهارت هم مولود قریحه ای است که بعضی برای این کار دارند و یک نوع لطافت ذهنی است ، که به صاحب ذهن اجازه می دهد کلمات و ادوات لفظی را به بهترین وضع ردیف کند و نیروی ذهنی او را به آن جریانی که می خواهد در قالب لفظ در آورد ، احاطه می دهد بطوری که الفاظ تمامی اطراف و جوانب آن و لوازم و متعلقات آن جریان را حکایت کند .

پس در باب فصاحت و بلاغت ، سه جهت هست ، که ممکن است هر سه در کلامی جمع بشود و ممکن است در خارج ، از یکدیگر جدا شوند:

۱- ممکن است یک انسان آن قدر به واژه های زبانی تسلط داشته باشد ، که حتی یک لغت از آن زبان برایش ناشناخته و نا مفهوم نباشد و لکن همین شخص که خود یک لغت نامه متحرک است ، نتواند با آن زبان و لغت حرف بزند.

۲- و چه بسا می شود که انسانی ، نه تنها عالم به لغت های زبانی است ، بلکه مهارت سخنوری بان زبان را هم دارد ، یعنی می تواند خوب حرف بزند ، اما حرف خوبی ندارد که بزند ، در نتیجه از سخن گفتن عاجز می ماند ، نمی تواند سخنی بگوید ، که حافظ جهات معنا و حاکی از جمال صورت آن معنا ، آنطور که هست ، باشد.

۳- و چه بسا کسی باشد که هم آگاهی به واژه های یک زبان داشته باشد و هم در یک سلسله از معارف و معلومات تبحر و تخصص داشته باشد و لطف قریحه و رقت فطری نیز داشته ، اما نتواند آنچه از معلومات دقیق که در ذهن دارد ، با همان لطافت و رقت در قالب الفاظ بریزد ، در نتیجه از حکایت کردن آنچه در دل دارد ، باز بماند ، خودش از مشاهده جمال و منظره زیبای آن معنا لذت می برد ، اما نمی تواند معنا را به عین آن زیبایی و لطافت به ذهن شنونده منتقل سازد .

و از این امور سه گانه ، تنها اولی مربوط به وضع الفاظ است ، که انسان با قریحه اجتماعی خود آنها را برای معانی که در نظر گرفته وضع می کند و اما دومی و سومی ، ربطی به وضع الفاظ ندارد ، بلکه مربوط به نوعی لطافت در قوه مدر که آدمی است.

و این هم خیلی واضح است ، که قوه مدر که آدمی محدود و مقدر است و نمی تواند به تمامی تفصیل و جزئیات حوادث خارجی و امور واقعی ، با تمامی روابط و علل و اسبابش ، احاطه پیدا کند و به همین جهت ما در هیچ لحظه ای بهیچ وجه ایمن از خطا نیستیم ، علاوه بر این که استکمال ما تدریجی است و هستی ما بتدریج رو به کمال می رود و این خود باعث شده که معلومات ما نیز اختلاف تدریجی داشته باشد و از نقطه نقص بسوی کمال برود .

هیچ خطیب ساحر بیان و هیچ شاعر سخندان ، سراغ نداریم که سخن و شعرش در اوائل امرش و اواخر کارش یکسان باشد.

و بر این اساس ، هر کلام انسانی که فرض شود و گوینده اش هر کس باشد ، باری ایمن از خطاء نیست ، چون گفتیم اولاً انسان به تمامی اجزاء و شرائط واقع ، اطلاع و احاطه ندارد و ثانیاً کلام اوائل امرش ، با اواخر کارش و حتی اوائل سخنانش ، در یک مجلس ، با اواخر آن یکسان نیست ، هر چند که ما نتوانیم تفاوت آنرا لمس نموده و روی موارد اختلاف انگشت بگذاریم ، اما این قدر می دانیم که قانون تحول و تکامل عمومی است.

و بنا بر این اگر در عالم ، به کلامی بربخوریم ، که کلامی جدی و جدا سازنده حق از باطل باشد ، نه هذیان و شوخی و یا هنرنمایی ، در عین حال اختلافی در آن نباشد ، باید یقین کنیم ، که این کلام آدمی نیست ، این همان معنائی است که قرآن کریم آنرا افاده می کند و می فرماید:

« افلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا - آیا در قرآن تدبر نمی کنند که اگر از ناحیه غیر خدا بود ، اختلاف بسیار در آن می یافتند! » (۸۲/نسا) و نیز می فرماید:

« و السماء ذات الرجوع! و الارض ذات الصدع! انه لقول فصل! و ما هو بالهزل - سوگند به آسمان ، که دائما در برگشت به نقطه ای است که از آن نقطه حرکت کرد و قسم به زمین که در هر بهاران برای برون کردن گیاهان شکافته می شود ، که این قرآن جدا سازنده میانه حق و باطل است و نه سخنی باطل و مسخره! » (۱۱ تا ۱۴/طارق)

و در مورد قسم این آیه ، نظر و دقت کن ، که به چه چیز سوگند خورده ، به آسمان و زمینی که همواره در تحول و دگرگونی هستند و برای چه سوگند خورده؟ برای قرآنی که دگرگونگی ندارد و متکی بر حقیقت ثابتی است که همان تاویل آن است و



در باره اختلاف نداشتن قرآن و متکی بودنش بر حقیقتی ثابت فرموده:

« بل هو قرآن مجید ، فی لوح محفوظ - بلکه این قرآنی است مجید ، در لوحی محفوظ! » (۲۲ و ۲۳/ بروج) و نیز فرموده:

« و الكتاب المبين ، انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون و انه في ام الكتاب لدینا لعلی حکیم - سوگند به کتاب مبین ، بدرستی که ما آنرا خواندنی و بزبان عرب در آوردیم ، باشد که شما آنرا بفهمید ، و بدرستی که آن در ام الكتاب بود ، که نزد ما بلند مرتبه و فرزانه است! » (۲ تا ۴/ زخرف) و نیز فرموده:

« فلا- اقسام بمواقع النجوم و انه لقسم لو تعلمون عظیم ، انه لقرآن کریم ، فی کتاب مکنون ، لا- یمسه الا المطهرون- به مدارهای ستارگان سوگند ( و چه سوگندی که) اگر علم می داشتید می فهمیدید که سوگندی است عظیم! که این کتاب خواندنی هائی است بزرگوار و محترم و این خواندنی و دیدنی در کتابی نادیدنی قرار دارد ، که جز پاکان ، احدی با آن ارتباط ندارد! » (۷۵ تا ۷۹/ واقعه)

آیاتی که ملاحظه فرمودید و آیاتی دیگر نظائر آنها ، همه حکایت از این دارند: که قرآن کریم در معانی و معارفش ، همه متکی بر حقایق ثابت و لا یتغیر است ، نه خودش در معرض دگرگونی است ، و نه آن حقائق!

حال که این مقدمه را شنیدید ، پاسخ از اشکال برایت معلوم شد و فهمیدی که صرف این که واژه ها و زبانها ساخته و قریحه آدمی است ، باعث نمی شود که کلام معجز آسا محال باشد و سخنی یافت شود که خود انسان سازنده لغت نتواند مثل آنرا بیاورد و معلوم شد که اشکال نامبرده مثل این می ماند ، که کسی بگوید: محال است آهنگری که خودش شمشیر می سازد ، در برابر ساخته خودش که در دست مردی شجاع تر از او است عاجز بماند و سازنده تخت نرد و شطرنج ، باید که از همه بازی کنان شطرنج ماهرتر باشد و سازنده فلوت باید که از هر کس دیگر بهتر آن را بنوازد ، در حالی که هیچ یک از این حرفها صحیح نیست و بسیار می شود که آهنگری با شمشیری که خودش ساخته کشته می شود و سازنده شطرنج در برابر بازی کنی ماهر شکست می خورد و نوازنده ای بهتر از سازنده فلوت آنرا می نوازد ، پس چه عیبی دارد که خدای تعالی بشر را با همان زبانی که خود او وضع کرده ، عاجز و ناتوان سازد .

پس از همه مطالب گذشته روشن گردید ، که بلاغت به تمام معنای کلمه وقتی برای کسی دست می دهد که اولاً به تمامی امور واقعی احاطه و آگاهی داشته باشد و در ثانی الفاظی که اداء می کند الفاظی باشد که نظم و اسلوبی داشته باشد و مو به مو همه آن واقعیات و صورتهای ذهنی گوینده را در ذهن شنونده منتقل سازد.

و ترتیب میان اجزاء لفظ به حسب وضع لغوی مطابق باشد با اجزاء معنایی که لفظ می

خواهد قالب آن شود و این مطابقت به طبع هم بوده باشد و در نتیجه وضع لغوی لغت با طبع مطابق باشد، این آن تعریفی است که شیخ عبدالقاهر جرجانی در کتاب دلائل الاعجاز خود برای کلام فصیح و بلیغ کرده است.

و اما معنا در صحت و درستی اش متکی بر خارج و واقع بوده باشد، بطوری که در قالب لفظ، آن وضعی را که در خارج دارد از دست ندهد و این مرتبه مقدم بر مرتبه قبلی و اساس آن است، برای این که چه بسیار کلام بلیغ که تعریف بلاغت شامل آن هست، یعنی اجزاء لفظ با اجزاء معنا مطابقت دارد، ولی اساس آن کلام شوخی و هذیان است، که هیچ واقعیت خارجی ندارد و یا اساسش جهالت است و معلوم است که نه کلام شوخی و هذیان می تواند با جد مقاومت کند و نه جهالت بنیه آن را دارد که با حکمت به معارضه برخیزد و نیز معلوم است که کلام جامع میان حلاوت و گوارائی عبارت و جزالت اسلوب و بلاغت معنا و حقیقت واقع، راقی ترین کلام است.

باز این معنا معلوم است که وقتی کلام قائم بر اساس حقیقت و معنایش منطبق با واقع باشد و تمام انطباق را دارا باشد، ممکن نیست که حقایق دیگر را تکذیب کند و یا حقایق و معارف دیگران را تکذیب کند.

چون حقائق عالم همه با هم متحدالاجزاء و متحدالارکانند، هیچ حقی نیست که حقی دیگر را باطل کند و هیچ صدقی نیست که صدقی دیگر را ابطال نماید و تکذیب کند و این باطل است که هم با حق منافات دارد و هم با باطلهای دیگر، خوب توجه کن، بین از آیه: «فما ذا بعد الحق الا الضلال - بعد از حق غیر از ضلالت چه چیز هست؟» (۳۲/یونس) چه میفهمی، در این آیه حق را مفرد آورده، تا اشاره کند به اینکه در حق افتراق و تفرقه و پراکندگی نیست، باز در آیه: «و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبيله - راه ها را دنبال مکنید، که از راه او متفرقتان می سازد!» (۱۵۳/انعام) نظر کن، که راه خدا را یکی دانسته، و راه های دیگر را متعدد، و متفرق، و تفرقه آور دانسته است.

حال که امر بدین منوال است، یعنی میان اجزاء حق اختلاف و تفرقه نیست، بلکه همه اجزاء آن با یکدیگر ائتلاف دارند، قرآن کریم هم که حق است، قهرا اختلافی در آن دیده نمی شود و نباید دیده شود، چون حق است و حق یکی است و اجزایش یکدیگر را بسوی خود می کشند و هر یک سایر اجزاء را نتیجه می دهد، هر یک شاهد صدق دیگران و حاکی از آنها است.

و این از عجائب امر قرآن کریم است، برای این که یک آیه از آیات آن ممکن نیست بدون دلالت و بی نتیجه باشد و وقتی یکی از آیات آن با یکی دیگر مناسب با آن ضمیمه می شود، ممکن نیست که از ضمیمه شدن آن دو نکته بکری از حقایق دست

نیاید و همچنین وقتی آن دو آیه را با سومی ضمیمه کنیم می بینیم که سومی شاهد صدق آن نکته می شود .

این خصوصیت تنها در قرآن کریم است. در تفسیر المیزان در خلال بیاناتی که ذیل دسته ای از آیات ایراد می شود، به این خاصه بر می خورید و نمونه هائی از آن را می بینید ، اما حیف و صد حیف که این روش و این طریقه از تفسیر از صدر اسلام متروک ماند و اگر از همان اوائل این طریقه تعقیب می شد، قطعاً تا امروز چشمه هائی از دریای گوارای قرآن جوشیده بود و بشر به گنجینه های گرانبھائی از آن دست یافته بود .

پس خیال می کنم که تا اینجا اشکالی که کرده بودند جواب داده شد و بطلانش از هر دو جهت روشن گردید ، هم روشن شد که منافات ندارد انسان ، واضح لغت باشد و در عین حال قرآنی نازل شود که خود وضع کننده لغت عرب را از آوردن مثل آن عاجز سازد و هم روشن گردید که ممکن است از میان قالبها و ترکیب های لفظی ، چند ترکیب ، معجزه باشد و این که در جهت اولی گفتند: سازنده لغت عرب انسان است، چطور ممکن است کتابی عربی او را عاجز کند؟ باطل است و این که در جهت دوم گفتند بفرضی هم که از میان ترکیبات یک ترکیب معجزه در آید نیز باطل است .

(۱)

### معنای معجزه در قرآن و چه چیز حقیقت آن را تفسیر می کند ؟

#### اشاره

هیچ شبهه ای نیست در این که قرآن دلالت دارد بر وجود آیتی که معجزه باشد ، یعنی خارق عادت باشد و دلالت کند بر این که عاملی غیر طبیعی و از ماوراء طبیعت و بیرون از نشئه ماده در آن دست داشته است، البته معجزه به این معنا را قرآن قبول دارد ، نه به معنای امری که ضرورت عقل را باطل سازد.

پس این که بعضی از عالم نماها در صدد بر آمده اند بخاطر این که آبروی مباحث طبیعی را حفظ نموده، آنچه را از ظاهر آنها فهمیده با قرآن وفق دهند ، آیات داله بر وجود معجزه و وقوع آنرا تاویل کرده اند زحمتی بیهوده کشیده و سخنانشان مردود است و به درد خودشان می خورد ، اینک برای روشن شدن حقیقت مطلب ، آنچه از قرآن شریف در باره معنای معجزه استفاده می شود در ضمن چند فصل ایراد می کنیم ، تا بی پایگی سخنان آن عالم نماها روشن گردد.

#### ۱- قرآن قانون علیت عمومی را می پذیرد.

قرآن کریم برای حوادث طبیعی، اسبابی قائل است و قانون عمومی علت و معلولیت را تصدیق دارد، عقل هم با حکم بدیهی و ضرورتش این قانون را قبول داشته، بحثهای علمی و استدلالهای نظری نیز بر آن تکیه دارد، چون انسان بر این فطرت آفریده شده که برای هر حادثه ای مادی از علت پیدایش آن جستجو کند و بدون هیچ تردیدی حکم کند که این حادثه علتی داشته است.

این حکم ضروری عقل آدمی است و اما علوم طبیعی و سایر بحثهای علمی نیز هر حادثه ای را مستند به اموری می داند، که مربوط به آن و صالح برای علت آن است، البته منظور ما از علت، آن امر واحد و یا مجموع اموری است که وقتی دست بدست هم داده و در طبیعت به وجود می آیند، باعث پیدایش موجودی دیگر می شوند، بعد از تکرار تجربه خود آن امر و یا امور را علت و آن موجود را معلول آنها می نامیم، مثلاً بطور مکرر تجربه کرده ایم که هر جا سوخته ای دیده ایم، قبل از پیدایش آن، علتی باعث آن شده، یا آتشی در بین بوده و آنرا سوزانده و یا حرکت و اصطکاک شدیدی باعث آن شده و یا چیز دیگری که باعث سوختگی می گردد و از این تجربه مکرر خود، حکمی کلی بدست آورده ایم و نیز بدست آورده ایم که هرگز علت از معلول و معلول از علت تخلف نمی پذیرد، پس کلیت و عدم تخلف یکی از احکام علت و معلولیت، و از لوازم آن می باشد.

پس تا اینجا مسلم شد که قانون علت هم مورد قبول عقل آدمی است و هم بحثهای علمی آنرا اساس و تکیه گاه خود می داند، حال می خواهیم بگوئیم از ظاهر قرآن کریم هم بر می آید که این قانون را قبول کرده و آنرا انکار نکرده است، چون به هر موضوعی که متعرض شده از قبیل مرگ و زندگی و حوادث دیگر آسمانی و زمینی، آن را مستند به علتی کرده است، هر چند که در آخر به منظور اثبات توحید، همه را مستند به خدا دانسته است.

پس قرآن عزیز به صحت قانون علت عمومی حکم کرده، به این معنا که قبول کرده وقتی سببی از اسباب پیدا شود و شرائط دیگر هم با آن سبب هماهنگی کند و مانعی هم جلو تاثیر آن سبب را نگیرد، مسبب آن سبب وجود خواهد یافت، البته به اذن خدا وجود می یابد و چون مسببی را دیدیم که وجود یافته، کشف می شود که لابد قبلاً سببش وجود یافته بوده است.

## ۲- قرآن حوادث خارق عادت را می پذیرد.

قرآن کریم در عین این که دیدیم که قانون علیت را قبول دارد، از داستانها و حوادثی خبر می دهد که با جریان عادی و معمولی و جاری در نظام علت و معلول سازگار نبوده و جز با عواملی غیر طبیعی و خارق العاده صورت نمی گیرد و این حوادث همان آیت ها و معجزاتی است که به عده ای از انبیاء کرام، چون نوح و هود و صالح و ابراهیم و لوط و داود و سلیمان و موسی و عیسی و محمد صلی الله علیه و آله و سلم نسبت داده است .

حال باید دانست که اینگونه امور خارق العاده هر چند که عادت، آن را انکار نموده و بعیدش می شمارد، الا این که فی نفسه امور محال نیستند و چنان نیست که عقل آن را محال بداند و از قبیل اجتماع دو نقیض و ارتفاع آن دو نبوده، مانند این نیست که بگوئیم: ممکن است چیزی از خود آن چیز سلب شود، مثلا گردو گرد نباشد و یا بگوئیم: یکی نصف دو تا نیست و امثال اینگونه اموری که بالذات و فی نفسه محالند و خوارق عادات از این قبیل نیستند.

و چگونه می توان آنرا از قبیل محالات دانست؟ با این که میلیونها انسان عاقل که پیرو دین بودند، در اعصار قدیم، معجزات را پذیرفته و بدون هیچ انکاری با آغوش باز و با جان و دل قبولش کرده اند، اگر معجزه از قبیل مثالهای بالا بود، عقل هیچ عاقلی آنرا نمی پذیرفت و با آن به نبوت کسی و هیچ مسئله ای دیگر استدلال نمی کرد و اصلا احدی یافت نمی شد که آنرا به کسی نسبت دهد.

علاوه بر این که اصل اینگونه امور، یعنی معجزات را عادت طبیعت، انکار نمی کند، چون چشم نظام طبیعت از دیدن آن پر است و برایش تازگی ندارد، در هر آن می بیند که زنده ای به مرده تبدیل می شود و مرده ای زنده می گردد، صورتی به صورت دیگر، حادثه ای به حادثه دیگر تبدیل می شود، راحتی ها جای خود را به بلا و بلاها به راحتی می دهند. تنها فرقی که میان روش عادت با معجزه خارق عادت هست، این است که اسباب مادی برای پدید آوردن آن گونه حوادث در جلو چشم ما اثر می گذارند و ما روابط مخصوصی که آن اسباب با آن حوادث دارند و نیز شرایط زمانی و مکانی مخصوصش را می بینیم و از معجزات را نمی بینیم و دیگر این که در حوادث طبیعی اسباب اثر خود را بتدریج می بخشند و در معجزه آنی و فوری اثر می گذارند.

مثلا- اژدها شدن عصا که گفتیم محال عقلی نیست، در مجرای طبیعی اگر بخواهد صورت بگیرد، محتاج به علل و شرائط زمانی و مکانی مخصوصی است، تا در آن

شرائط ، ماده عصا از حالی به حالی دیگر برگردد و به صورتهای بسیاری یکی پس از دیگری در آید ، تا در آخر صورت آخری را به خود بگیرد ، یعنی اژدها شود و معلوم است که در این مجرا عصا در هر شرایطی که پیش آید و بدون هیچ علتی و خواست صاحب اراده ای اژدها نمی شود ، ولی در مسیر معجزه محتاج به آن شرائط و آن مدت طولانی نیست ، بلکه علت که عبارت است از خواست خدا ، همه آن تاثیرهایی را که در مدت طولانی بکار می افتاد تا عصا اژدها شود ، در یک آن به کار می اندازند ، همچنان که ظاهر از آیاتی که حال معجزات و خوارق را بیان می کند همین است .

تصدیق و پذیرفتن خوارق عادت نه تنها برای عامه مردم که سر و کارشان با حس و تجربه می باشد مشکل است ، بلکه نظر علوم طبیعی نیز با آن مساعد نیست برای این که علوم طبیعی هم سر و کارش با سطح مشهود از نظام علت و معلول طبیعی است ، آن سطحی که تجارب علمی و آزمایش های امروز و فرضیاتی که حوادث را تعلیل می کنند ، همه بر آن سطحی انجام می شوند ، پس پذیرفتن معجزات و خوارق عادات هم برای عوام و هم برای دانشمندان روز ، مشکل است .

چیزی که هست علت این نامساعد بودن نظرها ، تنها انس ذهن به امور محسوس و ملموس است و گر نه خود علم معجزه را نمی تواند انکار کند و یا روی آن پرده پوشی کند ، برای این که چشم علم از دیدن امور عجیب و خارق العاده پر است ، هر چند که دستش هنوز به مجاری آن نرسیده باشد و دانشمندان دنیا همواره از مرتاضین و جوکیها ، حرکات و کارهای خارق العاده می بینند و در جرائد و مجلات و کتابها می خوانند و خلاصه چشم و گوش مردم دنیا از این گونه اخبار پر است ، به حدی که دیگر جای هیچ شک و تردیدی در وجود چنین خوارقی باقی نمانده است .

و چون راهی برای انکار آن باقی نمانده ، علمای روانکاو دنیا ، ناگزیر شده اند در مقام توجیه این گونه کارها بر آمده ، آن را به جریان امواج نامرئی الکتریسته و مغناطیسی نسبت دهند ، لذا این فرضیه را عنوان کرده اند: که ریاضت و مبارزات نفسانی ، هر قدر سخت تر باشد ، بیشتر انسان را مسلط بر امواج نامرئی و مرموز می سازد و بهتر می تواند در آن امواج قوی به دلخواه خود دخل و تصرف کند ، امواجی که در اختیار اراده و شعوری است و یا اراده و شعوری با آنها است و بوسیله این تسلط بر امواج حرکات و تحریکات و تصرفاتی عجیب در ماده نموده ، از طریق قبض و بسط و امثال آن ، ماده را بهر شکلی که می خواهد در می آورد .

و این فرضیه در صورتی که تمام باشد و هیچ اشکالی اساسش را سست نکند سر از یک فرضیه جدیدی در می آورد که تمامی حوادث متفرقه را تعلیل می کند و همه را

مربوط به یک علت طبیعی می سازد، نظیر فرضیه ای که در قدیم حوادث و یا بعضی از آنها را توجیه می کرد و آن فرضیه حرکت و قوه بود.

این بود سخنان دانشمندان عصر در باره معجزه و خوارق عادات و تا اندازه ای حق با ایشان است، چون معقول نیست معلولی طبیعی علت طبیعی نداشته باشد، و در عین حال رابطه طبیعی محفوظ باشد، و به عبارت ساده تر منظور از علت طبیعی این است که چند موجود طبیعی (چون آب و آفتاب و هوا و خاک) با شرائط و روابطی خاص جمع شوند و در اثر اجتماع آنها موجودی دیگر فرضاً گیاه پیدا شود، که وجودش بعد از وجود آنها و مربوط به آنها است، به طوری که اگر آن اجتماع و نظام سابق بهم بخورد، این موجود بعدی وجود پیدا نمی کند.

پس فرضاً اگر از طریق معجزه درخت خشکی سبز و بارور شد، با این که موجودی است طبیعی، باید علتی طبیعی نیز داشته باشد، حال چه ما آن علت را بشناسیم و چه نشناسیم، چه مانند علمای نامبرده آن علت را عبارت از امواج نامرئی الکتریسته مغناطیسی بدانیم و چه در باره اش سکوت کنیم.

قرآن کریم هم نام آن علت را نبرده و نفرموده آن یگانه امر طبیعی که تمامی حوادث را چه عایش و چه آنها که برای بشر خارق العاده است، تعلیل می کند چیست؟ و چه نام دارد؟ و کیفیت تاثیرش چگونه است؟

و این سکوت قرآن از تعیین آن علت، بدان جهت است که از غرض عمومی آن خارج بوده، زیرا قرآن برای هدایت عموم بشر نازل شده، نه تنها برای دانشمندان و کسانی که فرضاً الکتریسته شناسند، چیزی که هست قرآن کریم این مقدار را بیان کرده که: برای هر حادثه مادی سببی مادی است، که به اذن خدا آن حادثه را پدید می آورد و به عبارتی دیگر، برای هر حادثه مادی که در هستیش مستند به خداست (و همه موجودات مستند به اوست!) یک مجرای مادی و راهی طبیعی است، که خدای تعالی فیض خود را از آن مجری به آن موجود افاضه می کند.

از آن جمله می فرماید:

« و من یتق الله یجعل له مخرجاً و یرزقه من حیث لا یحتسب و من یتوکل علی الله فهو حسبه ، ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شیء قدراً - کسی که از خدا بترسد، خدا برایش راه نجاتی قرار داده، از مسیری که خودش نپندارد، روزیش می دهد و کسی که بر خدا توکل کند، او وی را بس است، که خدا به کار خویش می رسد و خدا برای هر چیزی مقدار و اندازه ای قرار داده است.» (۲ و ۳/طلاق)

در صدر آیه، با مطلق آوردن کلام، می فهماند هر کس از خدا بترسد و هر کس به طور مطلق بر خدا توکل کند، خدا او را روزی می دهد و کافی برای او است، هر چند

که اسباب عادی که نزد ما سبب اند، بر خلاف روزی وی حکم کنند، یعنی حکم کنند که چنین کسی نباید روزی به مقدار کفایت داشته باشد .

این دلالت را اطلاق آیات زیر نیز دارد:

« و اذا سالک عبادى عنى ، فانى قريب اجيب دعوه الداع اذا دعان - و چون بندگان من سراغ مرا از تو می گیرند من نزدیکم ، دعای دعا کننده را در صورتی که مرا بخواند اجابت می کنم ، هر چند که اسباب ظاهری مانع از اجابت باشد! » (۱۸۶/بقره)

« ادعونی استجب لکم - مرا بخوانید تا دعایتان را مستجاب کنم هر چند که اسباب ظاهری اقتضای آن نداشته باشد. » (۶۰/غافر)

« ا لیس الله بکاف عبده - آیا خدا کافی بنده خود نیست؟ چرا هست و حوائج و سئوالات او را کفایت می کند، هر چند که اسباب ظاهری مخالف آن باشند! » (۳۶/زمر)

گفتگوی ما در باره صدر آیه سوم از سوره طلاق بود، که آیات بعدی نیز، استفاده ما را از آن تایید می کرد، اینک می گوئیم که ذیل آیه یعنی جمله: « ان الله بالغ امره! » اطلاق صدر را تعلیل می کند و می فهماند چرا خدای تعالی بطور مطلق امور متوکلین و متقین را کفایت می کند هر چند اسباب ظاهری اجازه آنرا ندهند؟ می فرماید: برای این که اولاً- امور زندگی متوکلین و متقین جزو کارهای خود خداست، همچنان که کارهای شخصی یک وزیر فداکار ، کار شخص سلطان است و در ثانی خدائی که سلسله اسباب را به راه انداخته، العیاذ بالله دست بند به دست خود نزده، همانطور که به اراده و مشیت خود آتش را سوزنده کرده، در داستان ابراهیم این اثر را از آتش می گیرد و همچنین در مورد هر سببی دیگر، اراده و مشیت خدای تعالی به اطلاق خود باقی است و هر چه بخواهد می کند، هر چند که راههای عادی و اسباب ظاهری اجازه چنین کاری را نداده باشند .

حال باید دید آیا در مورد خوارق عادات و معجزات ، خدای تعالی چه می کند؟ آیا معجزه را بدون به جریان انداختن اسباب مادی و علل طبیعی و به صرف اراده خود انجام می دهد و یا آن که در مورد معجزه نیز پای اسباب را به میان می آورد؟ ولی علم ما به آن اسباب احاطه ندارد و خدا خودش بدان احاطه دارد و بوسیله آن اسباب آن کاری را که می خواهد می کند؟

هر دو طریق ، احتمال دارد ، جز این که جمله آخری آیه سوم سوره طلاق یعنی جمله: « قد جعل الله لكل شیء قدرا! » که مطالب ما قبل خود را تعلیل می کند و می فهماند به چه جهت خدا به کارهای متوکلین و متقین می رسد؟ دلالت دارد بر این که احتمال دوم صحیح است، چون بطور عموم فرموده: خدا برای هر چیزی که تصور کنی ، حدی و اندازه ای و مسیری معین کرده، پس هر سببی که فرض شود ( چه از قبیل سرد



شدن آتش بر ابراهیم و زنده شدن عصای موسی و امثال آنها باشد، که اسباب عادی اجازه آنها را نمی دهد، و یا سوختن هیزم باشد، که خود، مسبب یکی از اسباب عادی است، در هر دو مسبب خدای تعالی برای آن مسیری و اندازه ای و مرزی معین کرده و آن مسبب را با سایر مسببات و موجودات مربوط و متصل ساخته ، در مورد خوارق عادات آن موجودات و آن اتصالات و ارتباطات را طوری به کار می زند، که باعث پیدایش مسبب مورد اراده اش ( سوختن ابراهیم و اثردها شدن عصا و امثال آن)، شود ، هر چند که اسباب عادی هیچ ارتباطی با آنها نداشته باشد ، برای این که اتصالات و ارتباطهای نامبرده ملک موجودات نیست ، تا هر جا آنها اجازه دادند منقاد و رام شوند و هر جا اجازه ندادند یاغی گردند، بلکه مانند خود موجودات، ملک خدای تعالی و مطیع و منقاد اویند .

بنا بر این آیه شریفه دلالت دارد بر این که خدای تعالی بین تمامی موجودات اتصالها و ارتباطهایی برقرار کرده، هر کاری بخواهد می تواند انجام دهد و این نفی علیت و سببیت میان اشیاء نیست و نمی خواهد بفرماید اصلا علت و معلولی در بین نیست ، بلکه می خواهد آنرا اثبات کند و بگوید: زمام این علل همه به دست خداست و به هر جا و به هر نحو که بخواهد به حرکتش در می آورد ، پس ، میان موجودات ، علیت حقیقی و واقعی هست و هر موجودی با موجوداتی قبل از خود مرتبط است و نظامی در میان آنها برقرار است، اما نه به آن نحوی که از ظواهر موجودات و به حسب عادت در می یابیم ( که مثلا همه جا سر که صفر بر باشد،) بلکه به نحوی دیگر است که تنها خدا بدان آگاه است. ( دلیل روشن این معنا این است که می بینیم فرضیات علمی موجود قاصر از آنند که تمامی حوادث وجود را تعلیل کنند).

این همان حقیقتی است که آیات قدر نیز بر آن دلالت دارد، مانند آیه:

« و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم - هیچ چیز نیست مگر آن که نزد ما خزینه های آن است و ما نازل و در خور این جهانش نمی کنیم، مگر به اندازه ای معلوم! » (۲۱/حجر) و آیه:

« انا کل شیء خلقناه بقدر - ما هر چیزی را به قدر و اندازه خلق کرده ایم! » (۴۹/قمر) و آیه:

« و خلق کل شیء فقدره تقدیرا - و هر چیزی آفرید و آن را به نوعی اندازه گیری کرد! » (۲/فرقان) و آیه:

« الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی - آن کسی که خلق کرد و خلقت هر چیزی را تکمیل و تمام نمود و آن کسی که هر چه را آفرید اندازه گیری و هدایتش فرمود! » (۲و۳/اعلی) و همچنین آیه:

« ما أصاب من مصیبه فی الارض و لافی انفسکم، الا فی کتاب من قبل ان نبراهها -

هیچ مصیبتی در زمین و نه در خود شما پدید نمی آید، مگر آن که قبل از پدید آوردنش در کتابی ضبط بوده! (۲۲/حدید)

که در باره ناگواریها است و نیز آیه:

« ما اصاب من مصیبه الا باذن الله و من یؤمن بالله یهد قلبه و الله بکل شیء علیم - هیچ مصیبتی نمی رسد ، مگر به اذن خدا و کسی که به خدا ایمان آورد، خدا قلبش را هدایت می کند و خدا به هر چیزی دانا است! » (۱۱/تغابن)

آیه اولی و نیز بقیه آیات، همه دلالت دارند بر این که هر چیزی از ساحت اطلاق به ساحت و مرحله تعیین و تشخیص نازل می شود و این خدا است که با تقدیر و اندازه گیری خود، آنها را نازل می سازد، تقدیری که هم قبل از هر موجود هست و هم با آن و چون معنا ندارد که موجودی در هستیش محدود و مقدر باشد، مگر آن که با همه روابطی که با سایر موجودات دارد محدود باشد، و نیز از آنجائی که یک موجود مادی با مجموعه ای از موجودات مادی ارتباط دارد و آن مجموعه برای وی نظیر قالبند، که هستی او را تحدید و تعیین می کند، لا جرم باید گفت: هیچ موجود مادی نیست، مگر آن که بوسیله تمامی موجودات مادی که جلوتر از او و با او هستند قالب گیری شده و این موجود، معلول موجود دیگری است مثل خود.

ممکن هم هست در اثبات آنچه گفته شد استدلال کرد به آیه:

« ذلکم الله ربکم ، خالق کلشیء - این الله است که پروردگار شما و آفریدگار همه کائنات است! » (۶۲/غافر) و آیه:

« ما من دابه الا هو آخذ بناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم! » (۵۶/هود)

چون این دو آیه به ضمیمه آیات دیگری که گذشت قانون عمومی علیت را تصدیق می کند و مطلوب ما اثبات می شود.

برای این که آیه اول خلقت را به تمامی موجوداتی که اطلاق کلمه «چیز» بر آن صحیح باشد، عمومیت داده و فرموده: هر آنچه « چیز» باشد مخلوق خداست و آیه دومی خلقت را یک تیره و یک نسق دانسته، اختلافی را که مایه هرج و مرج و جزاف باشد نفی می کند.

و قرآن کریم همانطور که دیدید قانون عمومی علیت میان موجودات را تصدیق کرد، نتیجه می دهد که نظام وجود در موجودات مادی چه با جریان عادی موجود شوند و چه با معجزه، بر صراط مستقیم است و اختلافی در طرز کار آن علل نیست، همه به یک و تیره است و آن این است که هر حادثی معلول علت متقدم بر آن است.

از اینجا این معنا نیز نتیجه گیری می شود: که هر سبب از اسباب عادی، که از مسبب خود تخلف کند، سبب حقیقی نیست، ما آنرا سبب پنداشته ایم و در مورد آن مسبب،

اسباب حقیقی هست ، که بهیچ وجه تخلف نمی پذیرد و احکام و خواص، دائمی است ، همچنان که تجارب علمی نیز در عناصر حیات و در خوارق عادات ، این معنا را تایید می کند.

### ۳- انتساب حوادث مادی به علل مادی و به خدا

قرآن کریم همان طور که دیدید میان موجودات علیت و معلولیت را اثبات نمود و سببیت بعضی را برای بعضی دیگر تصدیق نمود، همچنین امر تمامی موجودات را به خدای تعالی نسبت داده، نتیجه می گیرد که: اسباب وجودی، سببیت خود را از خود ندارند و مستقل در تاثیر نیستند، بلکه مؤثر حقیقی و به تمام معنای کلمه کسی جز خدای عز سلطانه نیست! و در این باره فرموده:

« الا له الخلق و الامر - آگاه باش که خلقت و امر همه به دست او است! » (۵۴/اعراف) و نیز فرموده:

« لله ما فی السماوات و ما فی الارض - از آن خداست آنچه در آسمانهاست و آنچه در زمین است! » (۲۸۴/بقره) و نیز فرموده:

« له ملک السماوات و الارض - مر او راست ملک آسمانها و زمین! » (۱۰۷/بقره) و نیز فرموده:

« قل کل من عند الله - بگو همه از ناحیه خداست! » (۷۸/نسا)

و آیاتی بسیار دیگر که همه دلالت می کنند بر این که هر چیزی مملوک محض برای خداست و کسی در ملک عالم شریک خدا نیست و خدا می تواند هر گونه تصرفی که بخواهد و اراده کند در آن بکند و کسی نیست که در چیزی از عالم تصرف نماید ، مگر بعد از آن که خدا اجازه دهد ، که البته خدا به هر کس بخواهد اجازه تصرف می دهد، ولی در عین حال همان کس نیز مستقل در تصرف نیست، بلکه تنها اجازه دارد و معلوم است که شخص مجاز ، دخل و تصرفش به مقداری است که اجازه اش داده باشند و در این باره فرموده:

« قل اللهم مالک الملک ، توتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء - بار الها که مالک ملکی و ملک را به هر کس بخواهی می دهی و از هر کس بخواهی باز می ستانی! » (۲۶/آل عمران) و نیز فرموده:

« الذی اعطی کلشیء خلقه ثم هدی - آن که خلقت هر موجودی را به آن داده و سپس هدایت کرده! » (۵۰/طه)

و آیاتی دیگر از این قبیل، که تنها خدای را مستقل در ملکیت عالم معرفی می کنند.

همچنان که در دو آیه زیر اجازه تصرف را به پاره ای اثبات نموده ، در یکی فرموده:

« له ما فی السماوات و ما فی الارض ، من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه - مر او راست ملک آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است ، کیست آن کس که نزد او بدون اذن او شفاعت کند! » (۲۵۵/بقره) و در دومی می فرماید:

« ثم استوی علی العرش ، یدبر الامر ، ما من شفیع الا من بعد اذنه - سپس بر مصدر او امر قرار گرفته ، امر را اداره کرد ، هیچ شفיעی نیست مگر بعد از اذن او ! »

(۳/یونس)

پس با در نظر گرفتن این آیات ، اسباب هر چه باشند ، مالک سببیت خود هستند ، اما به تملیک خدای تعالی و در عین این که مالک سببیت خود هستند مستقل در اثر نیستند ، این معنا همان است که خدای تعالی از آن به شفاعت و اذن تعبیر نموده و معلوم است که اذن وقتی معنای صحیحی خواهد داشت که وجود و عدمش یکسان نباشد ، به این معنا که اگر اذن باشد مانعی از تصرف ماذون نباشد و اگر اذن نباشد ، مانعی از تصرف او جلوگیری کند و آن مانع هم وقتی تصور دارد ، که در شیء مورد بحث اقتضائی برای تصرف باشد ، چیزی که هست مانع جلو آن اقتضاء را بگیرد و نگذارد شخص ماذون در آن شیء تصرف کند.

پس روشن شد که در هر سببی مبدئی است مؤثر و مقتضی برای تاثیر ، که بخاطر آن مبدء و مقتضی سبب در مسبب مؤثر می افتد و خلاصه هر سببی وقتی مؤثر می شود که مقتضی تاثیر موجود و مانع از آن معدوم باشد و در عین حال یعنی با وجود مقتضی و عدم مانع ، شرط مهم تری دارد و آن این است که خداوند جلوگیری سبب از تاثیر نشود .

#### ۴- تأثیر نفوس انبیاء در معجزات

به دنبال آنچه در فصل سابق گفته شد ، اضافه می کنیم که بنا بر آنچه از آیات کریمه قرآن استفاده می شود ، یکی از سبب ها در مورد خصوص معجزات نفوس انبیاء است ، یکی از آن آیات آیه:

« و ما کان لرسول ان یاتی بایه الا باذن الله ، فاذا جاء امر الله ، قضی بالحق و خسر هنا لک المبطون - هیچ رسولی نمی تواند معجزه ای بیاورد ، مگر به اذن خدا پس وقتی امر خدا بیاید بحق داوری شده و مبطلین در آنجا زیانکار می شوند! »

(۷۸/غافر)

از این آیه بر می آید که آوردن معجزه از هر پیغمبری که فرض شود منوط به

اذن خدای سبحان است ، از این تعبیر بدست می آید که آوردن معجزه و صدور آن از انبیاء ، بخاطر مبدئی است مؤثر که در نفوس شریفه آنان موجود است ، که به کار افتادن و تاثیرش منوط به اذن خداست ، که تفصیلش در فصل سابق گذشت .

آیه دیگری که این معنا را اثبات می کند، آیه:

« و اتبعوا ما تتلوا الشیاطین علی ملک سلیمان...! »

« آنچه شیطانها بر ملک سلیمان می خواندند ، پیروی کردند ، سلیمان خودش کفر نورزید و لکن شیطانها کفر ورزیدند که سحر به مردم آموختند ، آن سحری که بر دو فرشته بابل یعنی هاروت و ماروت نازل شده بود ، با این که آن دو فرشته به هیچ کس یاد نمی دادند مگر بعد از آنکه زنهار می دادند که این تعلیم ما ، مایه فتنه و آزمایش شما است ، مواظب باشید با این سحر کافر نشوید ، ولی آنها از آن دو فرشته تنها چیزی را فرا می گرفتند که مایه جدائی میانه زن و شوهر بود ، هر چند که به احدی ضرر نمی رساندند مگر به اذن خدا ! »

این آیه همان طور که صحت علم سحر را فی الجمله تصدیق کرده، بر این معنا نیز دلالت دارد که سحر هم مانند معجزه ناشی از یک مبدء نفسانی در ساحر است، برای این که در سحر نیز مسئله اذن آمده ، معلوم می شود در خود ساحر چیزی هست ، که اگر اذن خدا باشد بصورت سحر ظاهر می شود .

کوتاه سخن این که: کلام خدای تعالی اشاره دارد به این که تمامی امور خارق العاده ، چه سحر و چه معجزه و چه غیر آن ، مانند کرامت‌های اولیاء و سایر خصالی که با ریاضت و مجاهده بدست می آید ، همه مستند به مبادی نفسانی و مقتضیاتی ارادی است ، چنان که کلام خدای تعالی تصریح دارد به این که آن مبدئی که در نفوس انبیاء و اولیاء و رسولان خدا و مؤمنین هست ، مبدئی است مافوق تمامی اسباب ظاهری و غالب بر آنها در همه احوال و آن تصریح این است که می فرماید:

« و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین ، انهم لهم المنصورون و ان جندنا لهم الغالبون - کلمه ما در باره بندگان مرسل ما سبقت یافته ، که ایشان ، آری تنها ایشان یاری خواهند شد و بدرستی که لشگریان ما تنها غالبند! » (۱۷۱ تا ۱۷۳/صافات) و نیز فرموده:

« کتب الله لاغلبین انا و رسلی - خدا چنین نوشته که من و فرستادگانم بطور مسلم غالبیم! » (۲۱/مجادله) و نیز فرموده:

« انا لننصر رسلنا و الذین آمنوا فی الحیاه الدنیا و یوم یقوم الاشهاد - ما فرستادگان خود را و نیز آنهایی را که در زندگی دنیا ایمان آوردند، در روزی که گواهان بپا می خیزند یاری می کنیم! » (۵۱/غافر)

و این آیات بطوری که ملاحظه می کنید مطلقند و هیچ قیدی ندارند .

از اینجا ممکن است نتیجه گرفت که مبدء موجود در نفوس انبیاء که همواره از طرف خدا منصور و یاری شده است، امری است غیر طبیعی و ما فوق عالم طبیعت و ماده، چون اگر مادی بود مانند همه امور مادی مقدر و محدود بود و در نتیجه در برابر یک مادی قوی تری مقهور و مغلوب می شد.

خواهی گفت امور مجرد هم مانند امور مادی همین طورند، یعنی در مورد تراحم غلبه با قوی تر است، در پاسخ می گوئیم: درست است و لکن در امور مجرد، تراحمی پیش نمی آید، مگر آن که آن دو مجردی که فرض کرده ایم تعلقی به مادیات داشته باشند، که در این صورت اگر یکی قوی تر باشد غلبه می کند و اما اگر تعلقی به مادیات نداشته باشند تراحمی هم نخواهند داشت و مبدء نفسانی مجرد که به اراده خدای سبحان همواره منصور است وقتی به مانعی مادی برخورد خدای تعالی نیروئی به آن مبدء مجرد افاضه می کند که مانع مادی تاب مقاومت در برابرش نداشته باشد .

#### ۵- انتساب معجزات به نفوس انبیاء و به خدا

جمله اخیر از آیه ای که در فصل سابق آوردیم یعنی آیه ای که می فرمود: « فاذا جاء امر الله قضی بالحق...! » (۷۸/غافر) دلالت دارد بر این که تاثیر مقتضی نامبرده منوط به امری از ناحیه خدای تعالی است، که آن امر با اذن خدا که گفتیم جریان منوط به آن نیز هست، صادر می شود ، پس تاثیر مقتضی وقتی است که مصادف با امر خدا و یا متحد با آن باشد و اما این که امر چیست؟ در آیه: « انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون! » (۸۲/یس) کلمه ایجاد و کلمه « کن » در میزان تفسیر شده است .

آیات زیر این منوط بودن به امر خدا را آماده می کنند:

« ان هذه تذکره ، فمن شاء اتخذ الی ربه سیلا و ما تشاؤون الا ان یشاء الله - بدرستی این قرآن تذکره و هشدار است، پس هر کس خواست بسوی پروردگارش راهی انتخاب کند، ولی نمی کنید، مگر آن که خدا بخواهد! »

(۱۹ و ۲۰/مزل)

« ان هو الا- ذکر للعالمین ، لمن شاء منکم ان یتقیم و ما تشاؤون الا ان یشاء الله رب العالمین - او نیست مگر هشداردهی برای عالمیان، برای هر کس که از شما بخواهد مستقیم شود، ولی نمی خواهید مگر آن که خدا بخواهد، که رب العالمین است! » (۲۸ و ۲۹/تکویر)

این آیات دلالت کرد بر این که آن امری که انسان می تواند اراده اش کند و زمام

اختیار وی به دست آن است، هرگز تحقق نمی یابد، مگر آن که خدا بخواهد، یعنی خدا بخواهد که انسان آنرا بخواهد و خلاصه اراده انسان را اراده کرده باشد، که اگر خدا بخواهد انسان اراده می کند و می خواهد و اگر او نخواهد، اراده و خواستی در انسان پیدا نمی شود.

آری آیات شریفه ای که خواندید، در مقام بیان این نکته اند که کارهای اختیاری و ارادی بشر هر چند به دست خود او و به اختیار او است و لکن اختیار و اراده او دیگر به دست او نیست، بلکه مستند به مشیت خدای سبحان است!

بعضی ها گمان کرده اند آیات در مقام افاده این معنا است که هر چه را انسان اراده کند خدا هم همان را اراده کرده و این خطائی است فاحش، چون لازمه اش این است که در موردی که انسان اراده ای ندارد و خدا اراده دارد، مراد خدا از اراده اش تخلف کند و خدا بزرگتر از چنین نقص و عجز است، علاوه بر این که اصلا این معنا مخالف با ظواهر آیاتی بی شمار است که در این مورد وارد شده، مانند آیه:

« و لو شئنا لاتینا کل نفس هدیها - اگر می خواستیم هدایت همه نفوس را به آنها می دادیم! » (۱۳/سجده)

یعنی هر چند که خود آن نفوس نخواهند هدایت شوند، پس مشیت خدا تابع خواست مردم نیست! و آیه شریفه:

« و لو شاء ربك لامن من فی الارض کلهم جمیعا - و اگر پروردگارت می خواست تمامی مردم روی زمین همگی شان ایمان می آوردند! » (۹۹/یونس)

پس معلوم می شود اراده مردم تابع اراده خداست، نه به عکس، چون می فرماید: اگر او اراده می کرد که تمامی مردم ایمان بیاورند، مردم نیز اراده ایمان می کردند و از این قبیل آیاتی دیگر.

پس اراده و مشیت، اگر تحقق پیدا کند، معلوم می شود تحقق آن مراد به اراده خدای سبحان و مشیت او بوده و همچنین افعالی که از ما سر می زند مراد خداست و خدا خواسته که آن افعال از طریق اراده ما و با وساطت مشیت ما از ما سر بزند و این دو یعنی اراده و فعل، هر دو موقوف بر امر خدای سبحان، و کلمه «کن» است.

پس تمامی امور، چه عادی و چه خارق العاده، و خارق العاده هم، چه طرف خیر و سعادت باشد، مانند معجزه و کرامت و چه جانب شرش باشد، مانند سحر و کهنات، همه مستند به اسباب طبیعی است و در عین این که مستند به اسباب طبیعی است، موقوف به اراده خدا نیز هست، هیچ امری وجود پیدا نمی کند، مگر به امر خدای سبحان، یعنی به این که سبب آن امر مصادف و یا متحد باشد با امر خدای تعالی.

تمامی اشیاء، هر چند از نظر استناد وجودش به خدای تعالی بطور مساوی مستند به او است، به این معنا که هر جا اذن و امر خدا باشد، موجودی از مسیر اسبابش وجود پیدا می کند اگر امر و اجازه او نباشد تحقق پیدا نمی کند، یعنی سببیت سببش تمام نمی شود، الا- این که قسمی از آن امور یعنی معجزه انبیاء و یا دعای بنده مؤمن، همواره همراه اراده خدا هست، چون خودش چنین وعده ای را داده و در باره خواست انبیاش فرموده:

« کتب الله لا یغلبن انا و رسلی! » (۲۱/مجادله) و در باره اجابت دعای مؤمن وعده داده و فرموده: « اجیب دعوه الداع اذا دعان...! » (۱۸۶/بقره) آیاتی دیگر نیز این استثناء را بیان می کنند، که در فصل سابق گذشت.

### ۶- انتساب معجزه به سببی شکست ناپذیر!

در پنج فصل گذشته روشن گردید که معجزه هم مانند سایر امور خارق العاده از اسباب عادی خالی نیست و مانند امور عادی محتاج به سببی طبیعی است و هر دو یک اسباب باطنی غیر آنچه ما مسبب می دانیم دارند، تنها فرقی که میان امور عادی و امور خارق العاده هست، این است که امور عادی مسبب از اسباب ظاهری و عادی و آن اسباب هم توأم با اسبابی باطنی و حقیقی هستند و آن اسباب حقیقی توأم با اراده خدا و امر او هستند، که گاهی آن اسباب با اسباب ظاهری هم آهنگی نمی کنند و در نتیجه سبب ظاهری از سببیت می افتد و آن امر عادی موجود نمی شود، چون اراده و امر خدا بدان تعلق نگرفته است.

بخلاف امور خارق العاده که چه در ناحیه شرور، مانند سحر و کهنات و چه خیرات، چون استجاب دعا و امثال آن و چه معجزات، مستند به اسباب طبیعی عادی نیستند، بلکه مستند به اسباب طبیعی غیر عادی اند، یعنی اسبابی که برای عموم قابل لمس نیست و آن اسباب طبیعی غیر عادی نیز مقارن با سبب حقیقی و باطنی و در آخر مستند به اذن و اراده خدا هستند و تفاوتی که میان سحر و کهنات از یک طرف و استجاب دعا و کرامات اولیاء و معجزات انبیاء از طرفی دیگر هست این است که در اولی اسباب غیر طبیعی مغلوب می شوند ولی در دو قسم اخیر نمی شوند.

باز فرقی که میانه مصادیق قسم دوم هست این است که در مورد معجزه از آنجا که پای تحدی و هدایت خلق در کار است و با صدور آن صحت نبوت پیغمبری و رسالت و دعوتش بسوی خدا اثبات می شود، لذا شخص صاحب معجزه در آوردن آن صاحب اختیار است، به این معنا که هر وقت از او معجزه خواستند می تواند بیاورد و خدا هم



اراده اش را عملی می سازد ، بخلاف استجاب دعا و کرامات اولیاء ، که چون پای تحدی در کار نیست و اگر تخلف پذیرد کسی گمراه نمی شود و خلاصه هدایت کسی وابسته بدان نیست ، لذا تخلف آن امکان پذیر هست .

حال اگر بگوئیم: بنا بر آنچه گفته شد ، اگر فرض کنیم کسی به تمامی اسباب و علل طبیعی معجزه آگهی پیدا کند ، باید او هم بتواند آن عوامل را بکار گرفته و معجزه بیاورد ، هر چند که پیغمبر نباشد و نیز در این صورت هیچ فرقی میان معجزه و غیر معجزه باقی نمی ماند ، مگر صرف نسبت ، یعنی یک عمل برای مردمی معجزه باشد و برای غیر آن مردم معجزه نباشد ، برای مردمی که علم و فرهنگی ندارند معجزه باشد و برای مردمی دیگر که علمی پیشرفته دارند و به اسرار جهان آگهی یافته اند ، معجزه نباشد و یا یک عمل برای یک عصر معجزه باشد و برای اعصار بعد از آن معجزه نباشد ، اگر پی بردن به اسباب حقیقی و علل طبیعی قبل از علت اخیر در خور توانائی علم و اباحت علمی باشد ، دیگر اعتباری برای معجزه باقی نمی ماند و معجزه از حق کشف نمی کند و نتیجه این بحثی که شما پیرامون معجزه کردید ، این می شود: که معجزه هیچ حجیتی ندارد ، مگر تنها برای مردم جاهل ، که به اسرار خلقت و علل طبیعی حوادث اطلاعی ندارند و حال آن که ما معتقدیم معجزه خودش حجت است ، نه این که شرائط زمان و مکان آنرا حجت می سازد .

در پاسخ این اشکال می گوئیم: که خیر ، گفتار ما مستلزم این تالی فاسد نیست ، چون ما نگفتیم معجزه از این جهت معجزه است که مستند به عوامل طبیعی مجهول است ، تا شما بگوئید هر جا که جهل مبدل به علم شد ، معجزه هم از معجزه بودن و از حجیت می افتد ، و نیز نگفتیم معجزه از این جهت معجزه است که مستند به عوامل طبیعی غیر عادی است ، بلکه گفتیم ، از این جهت معجزه است که عوامل طبیعی و غیر عادی مغلوب نمی شود ، و همواره قاهر و غالب است .

مثلا بهبودی یافتن یک جذامی به دعای مسیح علیه السلام ، از این جهت معجزه است که عامل آن امری است که هرگز مغلوب نمی شود ، یعنی کسی دیگر این کار را نمی تواند انجام دهد ، مگر آن که او نیز صاحب کرامتی چون مسیح باشد ، و این منافات ندارد که از راه معالجه و دواء هم بهبودی نامبرده حاصل بشود ، چون بهبودی از راه معالجه ممکن است مغلوب و مقهور معالجه ای قوی تر از خود گردد ، یعنی طبیعی دیگر بهتر از طیب اول معالجه کند ، ولی نام آنرا معجزه نمی گذاریم .

**۷- معجزه، برهان بر حقانیت رسالت نه دلیلی عامیانه!**

در اینجا سئوالی پیش می آید و آن این است که چه رابطه ای میان معجزه و حقانیت ادعای رسالت هست؟ با این که عقل آدمی هیچ تلازمی میان آن دو نمی بیند و نمی گوید: اگر مدعی رسالت راست بگوید، باید کارهای خارق العاده انجام دهد و گر نه معارفی را که آورده همه باطل است، هر چند که دو تا چهار تا باشد.

و از ظاهر قرآن کریم هم بر می آید که نمی خواهد چنین ملازمه ای را اثبات کند، چون هر جا سخن از داستانهای جمعی از انبیاء چون هود و صالح و موسی و عیسی و محمد صلی الله علیه و آله و سلم به میان آورده، معجزاتشان را هم ذکر می کند، که بعد از انتشار دعوت، مردم از ایشان معجزه و آیتی خواستند، تا بر حقیقت دعوتشان دلالت کند و ایشان هم همان چه را خواسته بودند آوردند.

و ای بسا در اول بعثت و قبل از درخواست مردم معجزاتی را دارا می شدند، همچنان که خدای تعالی به نقل قرآن کریم در شبی که موسی را به رسالت بر می گزیند، معجزه عصا و ید بیضاء را به او و هارون داد:

« اذهب انت و اخوک بایاتی و لا تنیا فی ذکری - تو و برادرت معجزات مرا بردار و برو در یاد من سستی مکنید! » (۴۲/طه)

و از عیسی علیه السلام نقل می کند که فرمود:

« و رسولا الی بنی اسرائیل، انی قد جئتکم بایه من ربکم، انی اخلق لکم من الطین کهیئه الطیر، فانفخ فیه، فیکون طیرا باذن الله و ابریء الایامه و الابرص و احیی الموتی باذن الله و انبئکم، بما تاکلون و ما تدخرون فی بیوتکم، ان فی ذلک لایه لکم ان کتتم مؤمنین - و فرستاده ای بسوی بنی اسرائیل گسیل داشتم که می گفت: من آیتی از ناحیه پروردگارتان آورده ام، من برای شما از گل مجسمه مرغی می سازم، بعد در آن می دمم، ناگهان به اذن خدا مرغ زنده می شود و کور مادر زاد و جذامی را شفا می دهد و مردگان را به اذن خدا زنده می کنم و به شما خبر می دهم که امروز چه خورده اید و در خانه چه ذخیره ها دارید، همه اینها آیتهایی است برای شما اگر که ایمان بیاورید! » (۴۹/ال عمران)

و همچنین قبل از انتشار دعوت اسلام قرآن را به عنوان معجزه به وی داده اند.

با این که همانطور که در اشکال گفتیم، هیچ تلازمی میان حق بودن معارفی که انبیاء و رسل در باره مبدء و معاد آورده اند و میانه آوردن معجزه نیست؟ علاوه بر نبودن ملازمه، اشکال دیگر این که: اصلا معارفی که انبیاء آورده اند، تمام بر طبق برهانهای روشن و واضح است و این براهین هر عالم و بصیری را از معجزه بی نیاز می کند به همین

جهت بعضی گفته اند: اصلا معجزه برای قانع کردن عوام الناس است، چون عقلشان قاصر است از این که حقایق و معارف عقلی را درک کنند، بخلاف خاصه مردم، که در پذیرفتن معارف آسمانی هیچ احتیاجی به معجزه ندارند.

جواب از این اشکال این است که انبیاء و رسل، هیچ یک هیچ معجزه ای را برای اثبات معارف خود نیاوردند و نمی خواستند با آوردن معجزه مسئله توحید و معاد را که عقل خودش بر آنها حکم می کند اثبات کنند و در اثبات آنها به حجت عقل اکتفاء کردند و مردم را از طریق نظر و استدلال هوشیار ساختند. همچنان که قرآن کریم در استدلال بر توحید می فرماید:

« قالت رسلهم: أفي الله شك فاطر السماوات والأرض؟ رسولان إيمانهم به إيمانهم: أيا در وجود خدا پدید آرنده آسمانها و زمین شکی هست؟! » (۱۰/ابراهیم)

و در احتجاج بر مسئله معاد می فرماید:

« و ما خلقنا السماء والأرض و ما بينهما باطلا، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار، ام نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض؟ ام نجعل المتقين كالفجار؟ - ما آسمان و زمین و آنچه بین آن دو است به باطل نیافریدیم، این پندار کسانی است که کافر شدند، پس وای بر کسانی که کفر ورزیدند، از آتش، آیا ما با آنان که ایمان آورده و عمل صالح کردند، چون مفسدان در زمین معامله می کنیم؟ و یا متقین و فجار را به یک چوب میرانیم؟ »

(۲۷ و ۲۸/ص)

نه این که برای اثبات این معارف متوسل به معجزه شده باشند، بلکه معجزه را از این بابت آوردند که مردم از ایشان در خواست آن را کردند، تا به حقانیت دعویشان پی ببرند و حق چنین در خواستی هم داشتند، برای این که عقل مردم به ایشان اجازه نمی دهد دنبال هر ادعائی را بگیرند و زمام عقاید خود را به دست هر کسی بسپارند، بلکه باید به کسی ایمان بیاورند که یقین داشته باشند از ناحیه خدا آمده، آری کسی که ادعا می کند فرستاده خدا است و خدا از طریق وحی یا بدون واسطه وحی با وی سخن می گوید و یا فرشته ای بسوی او نازل می شود، ادعای امری خارق العاده می کند، چون وحی و امثال آن از سنخ ادراکات ظاهری و باطنی که عامه مردم آنرا می شناسند و در خود می یابند، نیست، بلکه ادراکی است مستور از نظر عامه مردم و اگر این ادعا صحیح باشد، معلوم است که از غیب و ماورای طبیعت تصرفاتی در نفس وی می شود و به همین جهت با انکار شدید مردم روبرو می شود.

و مردم در انکار دعوی انبیاء یکی از دو عکس العمل را نشان دادند، جمعی در مقام ابطال دعوی آنان بر آمده و خواستند تا با استدلال آن را باطل سازند، از آن جمله

گفتند:

« ان انتم الا بشر مثلنا ، تریدون ان تصدونا عما كان يعبد آباؤنا - شما جز بشری مثل ما نیستید و با این حال می خواهید ما را از پرستش چیزهائی که پدران ما می پرستیدند باز بدارید! » (۱۰/ابراهیم)

که حاصل استدلالشان این است که شما هم مثل سایر مردمید و مردم در نفس خود چنین چیزهائی که شما برای خود ادعا می کنید نمی یابند، با این که آنها مثل شما و شما مثل ایشانید و اگر چنین چیزی برای یک انسان ممکن بود ، برای همه بود و یا همه مثل شما می شدند .

و از سوی دیگر یعنی از ناحیه انبیاء جوابشان را بنا بر حکایت قرآن کریم چنین دادند:

« قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلکم و لکن الله یمن علی من یشاء من عباده - رسولان ایشان به ایشان گفتند: ما همانطور که شما می گوئید جز بشری مثل شما نیستیم، تنها تفاوت ما با شما منتهی است که خدا بر هر کسی بخواهد می گذارد! » (۱۱/ابراهیم)

یعنی مماثلت را قبول کرده گفتند: رسالت از منت های خاصه خدا است و اختصاص بعضی از مردم به بعضی از نعمت های خاصه، منافاتی با مماثلت ندارد، همچنان که می بینیم بعضی از مردم به بعضی از نعمت های خاصه اختصاص یافته اند و اگر خدا بخواهد این خصوصیت را نسبت به بعضی قائل شود مانعی نیست که جلوگیری شود، نبوت هم یکی از آن خصوصیت ها است، که خدا انبیاء را بدان اختصاص داده ، هر چند که می توانست به غیر ایشان نیز بدهد.

نظیر این احتجاج که علیه انبیاء کردند، استدلالی است که علیه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم کردند و قرآن آن را چنین حکایت می کند:

« انزل علیه الذکر من بیننا - آیا از میانه همه ما مردم ، قرآن تنها به او نازل شود؟ » (۸/ص)

و نیز حکایت می کند که گفتند:

« لو لا- نزل هذا القرآن علی رجل من القریبتین عظیم - چرا این قرآن بر یکی از دو مردان بزرگ این دو محل نازل نشد؟ » (۳۱/زخرف)

باز نظیر این احتجاج و یا قریب به آن ، احتجاجی است که در آیه:

« و قالوا ما لهذا الرسول یاکل الطعام و یمشی فی الاسواق؟ لو لا انزل الیه ملک فیکون معه نذیرا؟ او یلقى الیه کثر؟ او تکون له جنه یاکل منها - گفتند: این چه پیغمبری است که غذا می خورد و در بازارها راه می رود؟ اگر پیغمبر است، چرا

فرشته ای بر او نازل نمی شود، تا با او بکار انذار پردازد و چرا گنجی برایش نمی افتد و یا باغی ندارد که از آن بخورد؟» (۷/فرقان) به چشم می خورد .

چون خواسته اند بگویند: ادعای رسالت، ایجاب می کند که شخص رسول مثل ما مردم نباشد، چون حالاتی از قبیل وحی و غیره دارد که در ما نیست و با این حال چرا این رسول طعام میخورد و در بازارها راه می رود، تا لقمه نانی بدست آورد؟ او باید برای این که محتاج کاسبی نشود، گنجی نزدش بیفتد و دیگر محتاج به آمدن بازار و کار و کسب نباشد و یا باید باغی داشته باشد که از آن ارتزاق کند، نه این که از همان طعام ها که ما می خوریم استفاده کند، دیگر این که باید فرشته ای با او باشد که در کار انذار کمکش کند!

و خدای تعالی استدلالشان را رد نموده فرمود:

« انظر كيف ضربوا لك الامثال ، فضلوا فلا يستطيعون سبيلا ( تا آنجا که میفرماید: ) و ما ارسلنا قبلك من المرسلين ، الا انهم لياكلون الطعام و يمشون في الاسواق و جعلنا بعضكم لبعض فتنة ، أ تصبرون ؟ و كان ربك بصيرا - بين چگونه مثلها می زنند و این بدان جهت است که گمراه شده نمی توانند راهی پیدا کنند - تا آنجا که می فرماید - و ما قبل از تو هیچی ک از پیغمبران را نفرستادیم، الا این که آنان نیز طعام می خوردند و در بازارها راه می رفتند و ما بعضی از شما را مایه فتنة بعضی دیگر کرده ایم، بینیم آیا خویشتن داری می کنید یا نه ، البته پروردگار تو بینا است! » (۹ تا ۲۰/فرقان)

و در جای دیگر از استدلال نامبرده آنان این قسمت را که می گفتند: باید فرشته ای نازل شود، رد نموده می فرماید:

« و لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا و للبسنا عليهم ما يلبسون - بفرض هم که آن رسول را فرشته می کردیم باز در صورت مردی می کردیم و امر را بر آنان مشتبه می ساختیم! » (۹/انعام)

باز قریب به همین استدلال را در آیه:

« و قال الذين لا يرجون لقاءنا ، لو لا انزل علينا الملائكة ؟ او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم و عتوا عتوا كبيرا - آنان که امید دیدار ما ندارند، گفتند: چرا ملائکه بر خود ما نازل نمی شود؟ و چرا پروردگارمان را نمی بینیم؟ راستی چقدر پا از گلیم خود بیرون نهادند و چه طغیان بزرگی مرتکب شدند؟! » (۲۱/فرقان)

از ایشان حکایت کرده چون در این گفتارشان خواسته اند با این توقع که خودشان نزول ملائکه و یا پروردگار را ببینند، دعوی رسالت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را باطل کنند و بگویند: ما هم که مثل اوئیم، پس چرا خودمان نزول ملائکه را نبینیم؟ و چرا خودمان پروردگارمان را دیدار نکنیم؟ خدای تعالی

استدلالشان را رد نموده و فرموده:

« یوم یرون الملائکه ، لا بشری یومئذ للمجرمین و یقولون حجرا محجورا - روزی خواهد رسید که ملائکه را ببینند، اما روزی که مجرمین مژده ای ندارند و در امانخواهی فریادشان به حجرا حجرا بلند می شود!» (۲۲/فرقان)

و حاصل معنای آن این است که این کفار با این حال و وصفی که دارند، ملائکه را نمی بینند، مگر در حال مردن، همچنان که در جای دیگر همین پاسخ را داده و فرموده:

« و قالوا: یا ایها الذی نزل علیه الذکر انک لمجنون ، لو ما تاتینا بالملائکه ؟ ان کنت من الصادقین ، ما نزل الملائکه الا بالحق و ما کانوا اذا منظرین - گفتند: ای کسی که ذکر بر او نازل شده، تو دیوانه ای، اگر راست می گوئی، چرا این ملائکه به سر وقت خود ما نیاید؟ مگر ما از تو کمتریم؟ اینان می دانند که ما ملائکه را جز بحق نازل نمی کنیم و وقتی بحق نازل کنیم دیگر به ایشان مهلت نمی دهند!»

(۸تا۶/حجر)

این چند آیه اخیر علاوه بر وجه استدلال، نکته ای اضافی دارد و آن این است که اعتراف به راستگویی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم کرده اند، چیزی که هست می گویند: خود او نمی داند آنچه که می گوید ، اما وحی آسمانی نیست ، بلکه هذیانهای است که بیماری جنون در او پدید آورده ، همچنانکه در جای دیگر از ایشان حکایت می کند که گفتند: « مجنون و ازدجر - اجنه او را آزار می دهند!» (۹/قمر)

و کوتاه سخن آن که امثال آیات نامبرده در مقام بیان استدلالهای است که کفار از طریق مماثلت بر ابطال دعوی نبوت انبیاء کرده اند.

عکس العمل دوم که مردم در برابر دعوت انبیاء نشان دادند، این بود که دعوت آنان را نپذیرفتند مگر وقتی که حجت و شاهی بر صدق دعوی خود بیاورند، برای این که دعوی انبیاء مشتمل بر چیزهایی بود که نه دلها و نه عقول بشر آشنائی با آن نداشت و لذا به اصطلاح فن مناظره از راه منع با سند وارد شدند و منظورشان از شاهد همان معجزه است .

توضیح این که ادعای نبوت و رسالت، از هر نبی و رسولی که قرآن نقل کرده، با ادعای وحی و سخن گوئی با خدا و یا به گفتگوی با واسطه و بی واسطه نقل کرده و این مطلبی است که هیچ یک از حواس ظاهری انسان با آن آشنائی ندارد و حتی تجربه نیز نمی تواند انسان را با آن آشنا سازد، در نتیجه از دو جهت مورد اشکال واقع می شود:

اول این که شما انبیاء چه دلیلی بر این ادعا دارید که وحی بر ما نازل می شود؟ دوم این که، ما دلیل بر نبود چنین چیزی داریم و آن این است که وحی و گفتگوی با

خدا و دنباله های آن، که همان تشریح قوانین و تربیت های دینی است، همه از اموری است که برای بشر قابل لمس نیست و بشر آن را در خود احساس نمی کند و قانون جاری در اسباب و مسببات نیز منکر آن است، پس این ادعای بر امری خارق العاده است، که قانون عمومی علت آنرا جائر نمی داند.

بنا بر این اگر پیغمبری چنین ادعائی بکند و در دعویش راستگو هم باشد، لازمه دعویش این است که با ماوراء طبیعت اتصال و رابطه داشته باشد و مؤید به نیروئی الهی باشد، که آن نیرو می تواند عادت را خرق کند و وقتی یک پیغمبر دارای نیروئی است که عادت را خرق می کند، باید معجزه مورد نظر ما را هم بتواند بیاورد، چون فرقی میان آن خارق العاده و این خارق العاده نیست و حکم امثال یکی است، اگر منظور خدا هدایت مردم از طرق خارق العاده یعنی از راه نبوت و وحی است، باید این نبوت و وحی را با خارق العاده ی دیگری تایید کند، تا مردم آنرا بپذیرند و او به منظور خود برسد.

این آن علتی است که امت های انبیا را وادار کرد تا از پیغمبر خود معجزه ای بخواهند، تا مصدق نبوتشان باشد و منظورشان از درخواست معجزه، همانطور که گفته شد تصدیق نبوت بوده، نه این که بر صدق معارف حقه ای که بشر را بدان می خواندند دلالت کند، چون آن معارف مانند توحید و معاد همه برهانی است و احتیاج به معجزه ندارد.

مسئله درخواست امتهای از پیامبرانشان که معجزه بیاورد، مثل این است که مردی از طرف بزرگ یک قوم پیامی برای آن قوم بیاورد، که در آن پیام اوامر و نواهی آن بزرگ هست و مردم هم ایمان دارند به این که بزرگشان از این دستورات جز خیر و صلاح آنان را نمی خواهد، در چنین فرض همین که پیام آورنده احکام و دستورات بزرگ قوم را برای قوم بیان کند و آن را برهانی نماید، کافی است در این که مردم به حقانیت آن دستورات ایمان پیدا کنند، ولی آن برهان ها برای اثبات این معنا که پیام آورنده براستی از طرف آن بزرگ آمده، کافی نیست، لذا مردم اول از او شاهد و دلیل می خواهند، که از کجا می گوئی: بزرگ ما تو را بسوی ما گسیل داشته؟ درست است که احکامی که برای ما خواندی همه صحیح است، اما باید اثبات کنی که این احکام دستورات بزرگ ما است، یا به این که دستخط او را بیاوری، یا به این که مهر او در ذیل نامه ات باشد و یا علامت دیگری که ما آنرا بشناسیم، داستان انبیاء و معجزه خواستن قومشان، عینا نظیر این مثال است و لذا قرآن از مشرکین مکه حکایت می کند که گفتند: «حتی تنزل علینا کتابا نقرؤه - تا آن که کتابی بیاوری که ما آن را بخوانیم!» (۹۳/اسرا)

پس از آنچه تاکنون گفته شد چند مطلب روشن گردید:

اول این که میانه دعوی نبوت و قدرت بر آوردن معجزه ملازمه هست و معجزه دلیل بر صدق دعوی پیغمبر است و در این دلالت فرقی میان عوام و خواص مردم نیست.

دوم این که وحیی که انبیاء از غیب می گیرند، از سنخ مدرکات ما و آنچه که ما با حواس و با عقل نظری خود درک می کنیم، نیست و وحی غیر فکر صائب است و این معنا در قرآن کریم از واضحات قرآن است، بطوری که احدی در آن تردید نمی کند و اگر کسی کمترین تامل و دقت نظر و انصاف داشته باشد، آن را در می یابد.

ولی متأسفانه جمعی از اهل علم معاصر، در همین جا منحرف شده اند و همانطور که در سابق نیز اشاره کرده ایم، گفته اند: اساس معارف الهی و حقایق دینی بر اصالت ماده و تحول و تکامل آن است، چون اساس علوم طبیعی بر همان است، در نتیجه تمامی ادراک های انسانی را در خواص ماده دانسته اند، که ماده دماغ، آن را ترشح می دهد، و نیز گفته اند: تمامی غایات وجودی و همه کمالات حقیقی، چه افراد برای درک آن تلاش کنند و چه اجتماعات، همه و همه مادی است .

و در دنبال این دعوی بدون دلیل خود نتیجه گرفته اند که پس نبوت هم یک نوع نبوغ فکری و صفای ذهنی است، که دارنده آن که ما او را پیغمبر می نامیم بوسیله این سرمایه کمالات اجتماعی قوم خود را هدف همت قرار می دهد و به این صراط می افتد، که قوم خویش را از ورطه وحشیت و بربریت به ساحت حضارت و تمدن برساند و از عقائد و آرائی که از نسلهای گذشته به ارث برده، آنچه را که قابل انطباق با مقتضیات عصر و محیط زندگی خودش هست، منطبق می کند و بر همین اساس قوانین اجتماعی و کلیات عملی بر ایشان تشریح نموده، با آن اصول و قوانین اعمال حیاتی آنان را اصلاح می کند و برای تنظیم آن، احکام و اموری عبادی نیز جعل می کند، تا بوسیله آن عبادتها خصوصیات روحی آنان را نیز حفظ کرده باشد، چون جامعه صالح و مدینه فاضله جز با داشتن چنین مراسمی درست نمی شود .

از این تئوریهها و فرضیات که جز در ذهن و در عالم فرض، جایی ندارد، نتیجه گرفته اند که:

اولا: پیغمبر آن کسی است که دارای نبوغ فکری باشد و قوم خود را دعوت کند، تا به اصلاح محیط اجتماعی خود پردازند .

ثانیا: وحی به معنای نقش بستن افکار فاضله در ذهن انسان نامبرده است.

ثالثا: کتاب آسمانی عبارت است از مجموع همان افکار فاضله و دور از هوس و از اغراض نفسانی شخصی.

رابعا: ملائکه که انسان نامبرده از آنها خبر می دهد، عبارتند از قوای طبیعی ای



که در عالم طبیعت امور طبیعی را اداره می کنند و یا عبارتست از قوای نفسانیه ای که کمالات را به نفس افزایه می کند و در میان ملائکه خصوص روح القدس عبارت است از مرتبه ای از روح طبیعی مادی، که این افکار از آن ترشح می شود .

و در مقابل، شیطان عبارت است از مرتبه ای از روح که افکار زشت و پلید از آن ترشح می گردد و انسان را به کارهای زشت و به فساد انگیزی در اجتماع دعوت می کند و روی همین اساس واهی، تمامی حقایقی را که انبیاء از آن خبر داده اند، تفسیر می کنند و سر هر یک از لوح و قلم و عرش و کرسی و کتاب و حساب و بهشت و دوزخ و از این قبیل حقایق را به بالینی مناسب با اصول نامبرده می خوابانند.

خامسا: بطور کلی، دین تابع مقتضیات هر عصری است، که با تحول آن عصر به عصری دیگر باید متحول شود.

و سادسا: معجزاتی که از انبیاء نقل شده، همه دروغ است و خرافاتی است که به آن حضرات نسبت داده اند و یا از باب اغراق گوئی حوادثی عادی بوده، که به منظور ترویج دین و حفظ عقائد عوام، از این که در اثر تحول اعصار متحول شود و یا حفظ حیثیت پیشوایان دین و رؤسای مذهب از سقوط، به صورت خارق العاده اش در آورده و نقل کرده اند و از این قبیل یاوه سرائی هائی که یک عده آن را سروده و جمعی دیگر هم از ایشان پیروی نموده اند.

و نبوت به این معنا به خیمه شب بازیهای سیاسی شبیه تر است، تا به رسالت الهی و چون بحث و گفتگو در پیرامون این سخنان، خارج از بحث مورد نظر است، لذا از پرداختن پاسخ بدانها صرف نظر نموده می گذریم!

آنچه در اینجا می توانیم بگوئیم، این است که کتابهای آسمانی و بیاناتی که از پیغمبران به ما رسیده، به هیچ وجه با این تفسیری که آقایان کرده اند، حتی کمترین سازش و تناسب را ندارد!

خواهید گفت: آخر صاحبان این نظریه ها، به اصطلاح دانشمندان و همانهایی که مو را از ماست می کشند، چطور ممکن است حقیقت دین و حقانیت آورندگان ادیان را نفهمند؟ در پاسخ می گوئیم: عینک انسان به هر رنگ که باشد، موجودات را به آن رنگ به آدمی نشان می دهد و دانشمندان مادی همه چیز را با عینک مادیت می بینند و چون خودشان هم مادی و فریفته مادیاتند، لذا در نظر آنان معنویات و ماورای طبیعت مفهوم ندارد و هر چه از حقائق دین که برتر از ماده اند به گوششان بخورد تا سطح مادیت پائینش آورده، معنای مادی جامدی برایش درست می کنند ( عینا مانند کودک خاک نشین، که عالترین شیرینی را تا با کثافت آغشته نکند نمی خورد!)

البته آنچه از آقایان شنیدی، در حقیقت تطور جدیدی است، که یک فرضیه قدیمی بخود گرفته، چون در قدیم نیز اشخاصی بودند که تمامی حقائق دینی را به اموری مادی تفسیر می کردند، با این تفاوت، که آنها می گفتند: این حقائق مادی در عین این که مادی هستند، از حس ما غایبند، عرش و کرسی و لوح و قلم و ملائکه و امثال آن، همه مادی هستند و لکن دست حس و تجربه ما به آنها نمی رسد.

این فرضیه در قدیم بود، لکن بعد از آن که قلمرو علوم طبیعی توسعه یافت و اساس همه بحث ها حس و تجربه شد، اهل دانش ناگزیر حقائق نامبرده را بعنوان اموری مادی انکار کردند، چون نه تنها با چشم معمولی دیده نمی شدند، حتی با چشم مسلح به تلسکوپ و امثال آن نیز محسوس نبودند و برای این که یکسره زیراب آنها را نزنند و هتک حرمت دین نکنند و نیز علم قطعی خود را مخدوش نسازند، حقائق نامبرده را به اموری مادی برگردانیدند.

و این دو طائفه از اهل علم، یکی یاغی و دیگری طاغینند، دسته اول که از قدمای متکلمین، یعنی دارندگان علم کلامند، از بیانات دینی آنچه را که باید بفهمند فهمیده بودند، چون بیانات دینی مجاز گوئی نکرده، ولی بر خلاف فهم و وجدان خود، تمامی مصادیق آن بیانات را اموری مادی محض دانستند، وقتی از ایشان پرسیده شد: آخر این عرش مادی و کرسی و بهشت و دوزخ و لوح و قلم مادی کجایند که دیده نمی شوند؟ در پاسخ گفتند: اینها مادیاتی غایب از حسند، در حالی که واقع مطلب بر خلاف آن بود!

دسته دوم نیز بیانات واضح و روشن دین را از مقاصدش بیرون نموده، بر حقایق مادی و دیدنی و لمس کردنی تطبیق نمودند، با این که نه آن امور، مقصود صاحب دین بود و نه آن بیانات و الفاظ بر آن امور تطبیق می شد.

بحث صحیح و دور از غرض و مرض، اقتضاء می کند، که این بیانات لفظی را بر معنائی تفسیر کنیم، که عرف و لغت آنرا تعیین کرده باشند و عرف و لغت هر چه در باره کلمات عرش و کرسی و غیره گفته اند، ما نیز همان را بگوئیم و آنگاه در باره مصادیق آنها، از خود کلام استمداد بجوئیم، چون کلمات دینی بعضی بعض دیگر را تفسیر می کند، سپس آنچه بدست آمد، به علم و نظریه های آن عرضه بداریم، ببینیم آیا علم این چنین مصداقی را قبول دارد و یا آن که آنرا باطل می داند؟

در این بین اگر به تحقیق برخوردیم، که نه مادی بود و نه آثار و احکام ماده را داشت می فهمیم پس راه اثبات و نفی این مصداق غیر آن راهی است که علوم طبیعی در کشف اسرار طبیعت طی می کند، بلکه راه دیگری است، که ربطی به علوم طبیعی ندارد، آری علمی که در باره اسرار و حقایق داخل طبیعت بحث می کند، چه ارتباطی با

حقایق خارج از طبیعت دارد؟ و اگر هم بخواهد در آن گونه مسائل دست درازی نموده، چیزی را اثبات و یا نفی کند، در حقیقت فضولی کرده است و نباید به اثبات و نفی آن اعتنائی کرد.

و آن دانشمند طبیعی دانی هم که در این گونه مسائل غیر طبیعی دخل و تصرفی کرده و اظهار نظری نموده، نیز فضولی کرده و بیهوده سخن گفته است و به کسی می ماند که عالم به علم لغت است و بخواهد از علم خودش احکام فلکی را اثبات و یا نفی کند، بنظر همین مقدار برای روشن شدن خواننده عزیز کافی است و بیشترش اطاله سخن است!

(۱)

### بحث فلسفی درباره: معجزه

« وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَ اذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ! »

« و چون از شما پیمان گرفتیم در حالی که کوه را بالای سرتان برده بودیم که آن کتابی که به شما داده ایم محکم بگیرید و مندرجات آن را به خاطر آرید شاید پرهیزکاری کنید! » ( ۶۳/بقره )

سوره بقره عده ای از معجزات را در قصص بنی اسرائیل و سایر اقوام به شرح زیر می شمارد:

۱- شکافتن دریا و غرق کردن فرعون، در آیه: « و اذ فرقنا بكم البحر فانجيناكم و اغرقنا آل فرعون ...! » ( ۵۰/بقره )

۲- گرفتن صاعقه بر بنی اسرائیل و زنده کردن آنان بعد از مردن، در آیه: « و اذ قلتُم یا موسیٰ لن تؤمن لک ...! » ( ۵۵/بقره )

۳- سایه افکندن ابر بر بنی اسرائیل و نازل کردن من و سلوی، در آیه: « و ظللنا علیکم الغمام ...! » ( ۵۷/بقره )

۴- انفجار چشمه هائی از یک سنگ، در آیه: « و اذ استسقی موسیٰ لقومه ...! » ( ۶۰/بقره )

۵- بلند کردن کوه طور بر بالای سر بنی اسرائیل، در آیه: « و رفعا فوقکم الطور ...! » ( ۶۳/بقره )

۶- مسخ شدن جمعی از بنی اسرائیل، در آیه: « فقلنا لهم کونوا قرده ...! » ( ۶۵/بقره )

۷- زنده کردن آن مرد قتیل است با عضوی از گاو ذبح شده، در آیه: «فقلنا اضربوه ببعضها...!» (۷۳/بقره)

۸- زنده کردن اقوامی دیگر، در آیه: «الم تر الی الذین خرجوا من دیارهم...!» (۲۴۳/بقره)

۹- زنده کردن آن کسی که از قریه خرابی می گذشت، در آیه: «او کالذی مر علی قریه و هی خاویه علی عروشها...!» (۲۵۹/بقره)

۱۰- احیاء مرغ سر بریده به دست ابراهیم علیه السلام، در آیه: «و اذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحیی الموتی...!» (۲۶۰/بقره) و

....

که مجموعاً بالغ بر دوازده معجزه خارق العاده می شود و بیشترش بطوری که قرآن کریم ذکر فرموده در بنی اسرائیل رخ داده است.

ما در مبحث «اعجاز قرآن» امکان عقلی وقوع معجزه را اثبات کردیم و گفتیم که معجزه در عین این که معجزه است، ناقض و منافی با قانون علیت و معلولیت کلی نیست و با آن بیان روشن گردید که هیچ دلیلی بر این نداریم که آیات قرآنی را که ظاهر در وقوع معجزه است تاویل نموده، از ظاهرش برگردانیم، چون گفتیم: حوادثی است ممکن، نه از محاللات عقلی، از قبیل انقسام عدد سه به دو عدد جفت و متساوی و یا تولد مولودی که پدر خودش نیز باشد، چون این گونه امور امکان ندارد.

بله در میان همه معجزات، دو تا معجزه هست که احتیاج به بحث جداگانه دارد، یکی زنده کردن مردگان و دوم معجزه مسخ.

در باره این دو معجزه بعضی گفته اند: این معنا در محل خودش ثابت شده که: هر موجودی که دارای قوه و استعداد و کمال و فعلیت است، بعد از آن که از مرحله استعداد به فعلیت رسید، دیگر محال است به حالت استعداد برگردد و همچنین هر موجودی که از نظر وجود، دارای کمال بیشتری است، محال است برگردد و به موجودی ناقص تر از خود مبدل شود و در عین حال همان موجود اول باشد!

و انسان بعد از مردنش تجرد پیدا می کند، یعنی نفسش از ماده مجرد می شود و موجودی مجرد مثالی یا عقلی می گردد و مرتبه مثالیت و عقلیت فوق مرتبه مادیت است، چون وجود، در آن دو قوی تر از وجود مادی است، با این حال دیگر محال است چنین انسانی، یا بگو چنین نفس تکامل یافته ای، دوباره اسیر ماده شود و به اصطلاح زنده گردد و گر نه لازم می آید که چیزی بعد از فعلیت به قوه و استعداد برگردد و این محال است و نیز وجود انسان، وجودی قوی تر از وجود سایر انواع حیوانات است و محال است انسان برگردد و بوسیله مسخ، حیوانی دیگر شود!

این اشکالی است که در باب زنده شدن مردگان و مسخ انسانها به صورت حیوانی دیگر شده است.

ما در پاسخ می گوئیم: بله برگشت چیزی که از قوه به فعلیت رسیده، دوباره قوه شدن آن محال است، ولی زنده شدن مردگان و همچنین مسخ، از مصادیق این امر محال نیستند!

توضیح این که: آنچه از حس و برهان به دست آمده، این است که جوهر نباتی مادی وقتی در صراط استکمال حیوانی قرار می گیرد، در این صراط بسوی حیوان شدن حرکت می کند و به صورت حیوانیت که صورتی است مجرد به مجرد برزخی در می آید و حقیقت این صورت این است که: چیزی خودش را درک کند (البته ادراک جزئی خیالی)، و درک خویشتن حیوان، وجود کامل جوهر نباتی است و فعلیت یافتن آن قوه و استعدادی است که داشت، که با حرکت جوهری به آن کمال رسید و بعد از آن که گیاه بود حیوان شد و دیگر محال است دوباره جوهری مادی شود و به صورت نبات در آید، مگر آن که از ماده حیوانی خود جدا گشته، ماده با صورت مادیش بماند، مثل این که حیوانی بمیرد و جسدی بی حرکت شود.

از سوی دیگر صورت حیوانی منشا و مبدء افعالی ادراکی و کارهائی است که از روی شعور از او سر می زند و در نتیجه احوالی علمی هم بر آن افعال مترتب می شود و این احوال علمی در نفس حیوان نقش می بندد و در اثر تکرار این افعال و نقشبندی این احوال در نفس حیوان، از آنجا که نقش هائی شبیه بهم است، یک نقش واحد و صورتی ثابت و غیر قابل زوال می شود و ملکه ای راسخ می گردد و یک صورت نفسانی جدید می شود که ممکن است نفس حیوانی بخاطر اختلاف این ملکات متنوع شود و حیوانی خاص و دارای صورت نوعیه ای خاص بشود، مثلا در یکی به صورت مکر و در نوعی دیگر کینه توزی و در نوعی دیگر شهوت و در چهارمی وفاء و در پنجمی درندگی و امثال آن جلوه کند.

و اما مادام که این احوال علمی حاصل از افعال، در

اثر تکرار به صورت ملکه در نیامده باشد، نفس حیوان به همان سادگی قبلیش باقی است و مانند نبات است، که اگر از حرکت جوهری باز بایستد، همچنان نبات باقی خواهد ماند و آن استعداد حیوان شدنش از قوه به فعلیت در نمی آید.

و اگر نفس برزخی از جهت احوال حاصله از افعالش، در همان حال اول و فعل اول و با نقشبندی صورت اول، تکامل می یافت، قطعاً علاقه اش با بدن هم در همان ابتدای وجودش قطع می شد و اگر می بینیم قطع نمی شود، بخاطر همین است که آن صورت در اثر تکرار ملکه نشده و در نفس رسوخ نکرده، باید با تکرار افعالی ادراکی مادیش، بتدریج و خورده خورده صورتی نوعی در نفس رسوخ کند و حیوانی خاص بشود، - البته در صورتی که عمر طبیعی و یا مقدار قابل ملاحظه ای از آن را داشته باشد - و اما اگر بین او و بین عمر طبیعی و یا آن مقدار قابل ملاحظه از عمر طبیعی، چیزی از قبیل مرگ فاصله شود، حیوان به همان سادگی و بی نقشی حیوانیتش باقی می ماند و صورت نوعیه ای به خود نگرفته، می میرد.

و حیوان وقتی در صراط انسانیت قرار بگیرد، وجودی است که علاوه بر ادراک خودش، تعقل کلی هم نسبت به ذات خود دارد، آن هم تعقل مجرد از ماده و لوازم آن، یعنی اندازه ها و ابعاد و رنگها و امثال آن، در این صورت با حرکت جوهری از فعلیت مثالی که نسبت به مثالیت فعلیت است، ولی نسبت به فعل قوه، استعداد است، بتدریج بسوی تجرد عقلی قدم می گذارد، تا وقتی که صورت انسانی در باره اش تحقق یابد، اینجاست که دیگر محال است این فعلیت برگردد به قوه، که همان تجرد مثالی بود، همان طور که گفتیم فعلیت حیوانیت محال است برگردد و قوه شود.

تازه این صورت انسانیت هم، افعال و به دنبال آن احوالی دارد، که با تکرار و تراکم آن احوال، بتدریج صورت خاصی جدید پیدا می شود، که خود باعث می گردد یک نوع انسان، به انواعی از انسان تنوع پیدا کند، یعنی همان تنوعی که در حیوان گفتیم.

حال که این معنا روشن گردید فهمیدی که اگر فرض کنیم انسانی بعد از مردنش به دنیا برگردد و نفسش دوباره متعلق به ماده شود، آن هم همان ماده ای که قبلاً متعلق به آن بود، این باعث نمی شود که تجرد نفسش باطل گردد، چون نفس این فرد انسان، قبل از مردنش تجرد یافته بود، بعد از مردنش هم تجرد یافت و بعد از برگشتن به بدن، باز همان تجرد را دارد.

تنها چیزی که با مردن از دست داده بود، این بود که آن ابزار و آلاتی که با آنها در مواد عالم دخل و تصرف می کرد و خلاصه ابزار کار او بودند، آنها را از دست داد و بعد از مردنش دیگر نمی توانست کاری مادی انجام دهد، همانطور که یک نجار یا صنعت گر دیگر، وقتی ابزار صنعت خود را از دست بدهد، دیگر نمی تواند در مواد کارش از قبیل تخته و آهن و امثال آن کار کند و دخل و تصرف نماید و هر وقت دستش به آن ابزار رسید، باز همان استاد سابق است و می تواند دوباره به کارش مشغول گردد، نفس هم وقتی به تعلق فعلی به ماده اش برگردد، دوباره دست به کار شده، قوا و ادوات بدنی خود را کار می بندد و آن احوال و ملکاتی را که در زندگی قبلیش به واسطه افعال مکرر تحصیل کرده بود، تقویت نموده، دو چندان می کند و دوران جدیدی از استکمال را شروع

می کند، بدون این که مستلزم رجوع قهقری و سیر نزولی از کمال بسوی نقص و از فعل بسوی قوه باشد.

و اگر بگوئی: این سخن مستلزم قول به قسر دائم است و بطلان قسر دائم از ضروریات است. (قسر دائم، اصطلاح فلسفی است، قسر در مقابل طبع و مرادف با جبر است، حرکت قسری، حرکت برخلاف میل را گویند و حرکتی که از خارج تحمیل بر اجسام شود. محرک اجسام گاه میل و طبع آنهاست و گاه عامل خارجی است، که قسم دوم را حرکت قسری گویند.)

توضیح این که نفس مجرد، که از بدن منقطع شده، اگر باز هم در طبیعتش امکان این معنا باقی مانده باشد که بوسیله افعال مادی بعد از تعلق به ماده برای بار دوم باز هم استکمال کند، معلوم می شود مردن و قطع علاقه اش از بدن، قبل از به کمال رسیدن بوده و مانند میوه نارسی بوده که از درخت چیده باشند و معلوم است که چنین کسی تا ابد از آنچه طبیعتش استعدادش را داشته محروم می ماند، چون بنا نیست تمامی مردگان دوباره بوسیله معجزه زنده شوند و خلاء خود را پر کنند و محرومیت دائمی همان قسر دائمی است، که گفتیم محال است!

در پاسخ می گوئیم: این نفوسی که در دنیا از قوه به فعلیت در آمده و به حدی از فعلیت رسیده و مرده اند دیگر امکان استکمالی در آینده و بطور دائم در آنها باقی نمانده، بلکه یا همچنان بر فعلیت حاضر خود مستقر می گردند و یا آنکه از آن فعلیت در آمده، صورت عقلیه مناسبی به خود می گیرند و باز به همان حد و اندازه باقی می مانند و خلاصه امکان استکمال بعد از مردن تمام می شود.

پس انسانی که با نفسی ساده مرده، ولی کارهایی هم از خوب و بد کرده، اگر دیر می مرد و مدتی دیگر زندگی می کرد، ممکن بود برای نفس ساده خود صورتی سعیده و یا شقیه کسب کند و همچنین اگر قبل از کسب چنین صورتی بمیرد، ولی دو مرتبه به دنیا برگردد و مدتی زندگی کند، باز ممکن است زائد بر همان صورت که گفتیم صورتی جدید، کسب کند.

و اگر برنگردد در عالم برزخ پاداش و یا کیفر کرده های خود را می بیند، تا آنجا که به صورتی عقلی مناسب با صورت مثالی قبلیش درآید، وقتی درآمد، دیگر آن امکان استکمال باطل گشته، تنها امکانات استکمالهای عقلی برایش باقی می ماند، که در چنین حالی اگر بدنیا برگردد، می تواند صورت عقلیه دیگری از ناحیه ماده و افعال مربوط به آن کسب کند، مانند انبیاء و اولیاء، که اگر فرض کنیم دوباره به دنیا برگردند، می توانند صورت عقلیه دیگری بدست آورند، و اگر برنگردند، جز آنچه در نوبت اول کسب کرده اند، کمال و صعود دیگری در مدارج آن و سیر دیگری در صراط آن، نخواهند داشت (دقت فرمائید!)

معلوم است که چنین چیزی قسر دائمی نخواهد بود و اگر صرف این که ( نفسی از نفوس می توانسته کمالی را بدست آورد و بخاطر عمل عاملی و تاثیر علت هائی نتوانسته بدست بیاورد و از دنیا رفته،) قسر دائمی باشد، باید بیشتر و یا همه حوادث این عالم، که عالم تراحم و موطن تضاد است، قسر دائمی باشد!

پس جمیع اجزاء این عالم طبیعی، در همدیگر اثر دارند و قسر دائمی که محال است، این است که در یکی از غریزه ها نوعی از انواع اقتضاء نهاده شود، که تقاضا و یا استعداد نوعی از انواع کمال را داشته باشد ولی برای ابد این استعدادش به فعلیت نرسیده باشد، حال یا برای این که امری در داخل ذاتش بوده که او را از رسیدن به کمال باز داشته و یا بخاطر امری خارج از ذاتش بوده که استعداد به حسب غریزه او را باطل کرده، که در حقیقت می توان گفت این خود دادن غریزه و خوی باطل به کسی است که مستعد گرفتن خوی کمال است و جبلی کردن لغو و بیهوده کاری، در نفس او است (دقت بفمائید!)

همچنین اگر انسانی را فرض کنیم، که صورت انسانیش به صورت نوعی دیگر از انواع حیوانات، از قبیل میمون و خوک، مبدل شده باشد، که صورت حیوانیت روی صورت انسانیش نقش بسته و چنین کسی انسانی است خوک و یا انسانی است میمون، نه این که بکلی انسانیتش باطل گشته و صورت خوکی و میمونی به جای صورت انسانیش نقش بسته باشد.

پس وقتی انسان در اثر تکرار عمل، صورتی از صور ملکات را کسب کند، نفسش به آن صورت متصور می شود و هیچ دلیلی نداریم بر محال بودن این که نفسانیات و صورتهای نفسانی همان طور که در آخرت مجسم می شود، در دنیا نیز از باطن به ظاهر در آمده و مجسم شود.

در سابق هم گفتیم: که نفس انسانیت در اول حدوثش که هیچ نقشی نداشت و قابل و پذیرای هر نقشی بود، می تواند به صورتهای خاصی متنوع شود، بعد از ابهام مشخص و بعد از اطلاق مقید شود و بنا بر این همان طور که گفته شد، انسان مسخ شده، انسان است و مسخ شده، نه این که مسخ شده ای فاقد انسانیت باشد (دقت فرمائید!)

در جرائد روز هم، از اخبار مجامع علمی اروپا و آمریکا چیزهائی می خوانیم، که امکان زنده شدن بعد از مرگ را تایید می کند و همچنین مبدل شدن صورت انسان را به صورت دیگر یعنی مسخ را جائز می شمارد، گو این که ما در این مباحث اعتماد به این گونه اخبار نمی کنیم و لکن می خواهیم تذکر دهیم که اهل بحث از دانش پژوهان آنچه را دیروز خوانده اند، امروز فراموش نکنند.



در اینجا ممکن است بگوئیم: بنا بر آنچه شما گفتید، راه برای تناسخ هموار شد و دیگر هیچ مانعی از پذیرفتن این نظریه باقی نمی ماند.

در جواب می گوئیم: نه، گفتار ما هیچ ربطی به تناسخ ندارد، چون تناسخ عبارت از این است که بگوئیم: نفس آدمی بعد از آنکه به نوعی کمال استکمال کرد و از بدن جدا شد، به بدن دیگری منتقل شود و این فرضیه ای است محال چون بدنی که نفس مورد گفتگو می خواهد منتقل به آن شود، یا خودش نفس دارد و یا ندارد، اگر نفس داشته باشد مستلزم آن است که یک بدن دارای دو نفس بشود و این همان وحدت کثیر و کثرت واحد است (که محال بودنش روشن است!) و اگر نفسی ندارد، مستلزم آن است که چیزی که به فعلیت رسیده، دوباره برگردد بالقوه شود، مثلاً پیر مرد برگردد کودک شود (که محال بودن این نیز روشن است!) و همچنین اگر بگوئیم: نفس تکامل یافته یک انسان، بعد از جدائی از بدنش، به بدن گیاه و یا حیوانی منتقل شود، که این نیز مستلزم بالقوه شدن بالفعل است، که بیانش گذشت.

(۱)

## گفتارهای علامه طباطبائی در بیان دین و فلسفه تشریح احکام

### دین و شریعت

#### شریعت، دین و ملت



« وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا حَيَاءُكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرَعًا وَ مِنْهَاجًا وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيُنْزِلُكُمْ فِي مَآءِ آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ...! »

« این کتاب را هم که به حق بر تو نازل کرده ایم مصدق باقیمانده از کتابهای قبلی و مسلط بر حفظ آنها است پس در بین مسلمانان طبق آنچه خدا نازل کرده حکم کن و پیروی هوا و هوس آنان تو را از دین حقی که نزدت آمده باز ندارد، برای هر ملتی از شما انسانها، شریعتی قرار دادیم و اگر خدا می خواست همه شما را امتی واحد می کرد- و در نتیجه یک شریعت برای همه ادوار تاریخ بشر تشریح می کرد- و لیکن خواست تا شما امتها را با دینی که برای هر فرد فردتان فرستاده بیازماید، بنا بر این به سوی خیرات از یکدیگر سبقت بگیرید، که باز گشت همه شما به سوی خدا است، در آن هنگامه، شما را بدانچه در آن اختلاف می کردید خبر می دهد...! » (۴۸/بقره)

کلمه شریعت به معنای طریق است و اما کلمه دین و کلمه ملت معنای طریقه خاصی است ، یعنی طریقه ای که انتخاب و اتخاذ شده باشد ، لیکن ظاهرا در عرف و اصطلاح قرآن کریم کلمه شریعت در معنایی استعمال می شود که خصوصی تر از معنای دین است ، همچنانکه آیات زیر بر آن دلالت دارد ، توجه بفرمائید:

« ان الدین عند الله الاسلام! » (۱۹/ال عمران)

« و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه و هو فی الآخرة من الخاسرین! » (۸۵/ال عمران)

که از این دو آیه به خوبی بر می آید هر طریقه و مسلکی در پرستش خدای تعالی دین هست ولی دین مقبول در گاه خدا تنها اسلام است ، پس دین از نظر قرآن معنایی عمومی و وسیع دارد ، حال اگر آن دو آیه را ضمیمه کنیم به آیه زیر که می فرماید:

« لکل جعلنا منکم شرعه و منهاجا - برای هر یک از شما پیامبران شرعه و منهاجی قرار

دادیم!» (۴۸/بقره) و به آیه:

« ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها! » (۱۸/جاثیه)

این معنا بدست می آید که شریعت عبارت است از طریقه ای خاص ، یعنی طریقه ای که برای امتی از امت ها و یا پیامبری از پیامبران مبعوث به شریعت تعیین و آماده شده باشد، مانند: شریعت نوح، شریعت ابراهیم، شریعت موسی، شریعت عیسی و شریعت محمد صلی الله علیه و آله و سلم.

و اما دین عبارت است از سنت و طریقه الهیه حال خاص به هر پیامبری و یا هر قومی که می خواهد باشد ، پس کلمه دین معنایی عمومی تر از کلمه شریعت دارد و به همین جهت است که شریعت نسخ می پذیرد، ولی دین به معنای عمومی اش قابل نسخ نیست .

البته در این میان فرق دیگری نیز بین شریعت و دین هست و آن این است که کلمه دین را می توان هم به یک نفر نسبت داد و هم به جماعت ، حال هر فردی و هر جماعتی که می خواهد باشد ولی کلمه شریعت را نمی شود به یک نفر نسبت داد ، و مثلا گفت فلانی فلان شریعت را دارد ، مگر آنکه یک نفر آورنده آن شریعت و یا قائم به امر آن باشد ، پس می شود گفت دین مسلمانان و دین یهودیان و دین عیسویان و نیز می شود گفت شریعت مسلمانان و یهودیان همچنانکه می توان گفت دین و شریعت خدا و دین و شریعت محمد و دین زید و عمرو و ... ولی نمی توان گفت شریعت زید و عمرو و شاید علت آن این باشد که در معنای کلمه شریعت بوئی از یک معنای حدیثی هست و آن عبارت است از تمهید طریق و نصب آن ، پس می توان گفت شریعت عبارت است از طریقه ای که خدا مهیا و آماده کرده و یا طریقه ای که برای فلان پیغمبر و یا فلان امت معین شده ، ولی نمی توان گفت طریقه ای که برای سابق هست ، به اضافه چیزهایی که در آن شرایع نبوده و یا کنایه است از اینکه تمامی شرایع قبل از اسلام و شریعت اسلام حسب لب و واقع دارای حقیقتی واحده اند ، هر چند که در امت های مختلف به خاطر استعدادهای مختلف آنان اشکال و دستورات مختلفی دارند ، همچنانکه آیه شریفه: « ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه! » (۱۳/شوری) نیز بر این معنا اشعار و بلکه دلالت دارد .

بنا بر این اگر شریعت های خاصه را به دین نسبت می دهیم و می گوئیم همه این شریعت ها دین خدا است ، با اینکه دین یکی است ولی شریعت ها یکدیگر را نسخ می کنند ، نظیر نسبت دادن احکام جزئی در اسلام ، به اصل دین است ، با اینکه این احکام بعضی ناسخ و بعضی منسوخند با این حال می گوئیم فلان حکم از احکام دین اسلام بوده و نسخ شده و یا فلان حکم از احکام دین اسلام است ، بنا بر این باید گفت : خدای سبحان

بندگان خود را جز به یک دین متعبد نکرده و آن یک دین عبارت است از تسلیم او شدن!

چیزی که هست برای رسیدن بندگان به این هدف راههای مختلفی قرار داده و سنت های متنوعی باب کرده ، چون هر امتی مقدار معینی استعداد داشته و آن سنت ها و شریعت ها عبارت است از شریعت نوح ، ابراهیم ، موسی ، عیسی و محمد صلی الله علیه و آله و سلم، همچنانکه می بینیم چه بسا شده که در شریعت واحده ای بعضی از احکام به وسیله بعضی دیگر نسخ شده ، برای اینکه مصلحت حکم منسوخ مدتش سر آمده و زمان برای مصلحت حکم ناسخ فرا رسیده ، مانند نسخ شدن حکم حبس ابد در زنان که نسخ شد و حکم تازیانه و سنگسار به جای آن آمد و مانند مثالهایی دیگر ، دلیل بر این معنا آیه شریفه: «و لو شاء الله لجعلکم امه واحده و لکن لیبلوکم فیما آتاکم...!» (۴۸/مائده) است.

تا اینجا معنای شریعت و دین و فرق بین آن دو روشن شد ، حال بینیم کلمه ملت به چه معنا است ؟ و معنای آن چه نسبتی با شریعت و دین دارد ؟

ملت عبارت است از سنت زندگی یک قوم و گویا در این ماده بوئی از معنای مهلت دادن وجود دارد ، در این صورت ملت عبارت می شود از طریقه ای که از غیر گرفته شده باشد ، البته اصل در معنای این کلمه آنطور که باید روشن نیست ، آنچه به ذهن نزدیک تر است این است که ممکن است مرادف با کلمه شریعت باشد ، به این معنا که ملت هم مثل شریعت عبارت است از طریقه ای خاص ، به خلاف کلمه دین ، بله این فرق بین دو کلمه ملت و شریعت هست ، که شریعت از این جهت در آن طریقه خاص استعمال می شود و به این عنایت آن طریقه را شریعت می گویند که : طریقه ای است که از ناحیه خدای تعالی و به منظور سلوک مردم به سوی او تهیه و تنظیم شده و کلمه ملت به این عنایت در آن طریقه استعمال می شود که مردمی آن طریقه را از غیر گرفته اند و خود را ملزم می دانند که عملاً از آن پیروی کنند و چه بسا همین فرق باعث شده که کلمه ملت را به خدای تعالی نسبت نمی دهند و نمی گویند ملت خدا ، ولی دین خدا و شریعت خدا می گویند و ملت را تنها به پیغمبران نسبت می دهند و می گویند : ملت ابراهیم ، چون این ملت بیانگر سیره و سنت ابراهیم علیه السلام است و همچنین به مردم و امت ها نسبت می دهند و می گویند ملت مردمی با ایمان و یا ملت مردمی بی ایمان ، چون ملت از سیره و سنت عملی آن مردم خبر می دهد ، در قرآن کریم آمده:

« مله ابراهیم حنیفاً و ما کان من المشرکین! » (۱۳۵/بقره)

و نیز از یوسف علیه السلام حکایت کرده که گفت:

« إني تركت مله قوم لا يؤمنون بالله و هم بالآخره هم كافرون و اتبعت مله آبائی إبراهيم و إسحق و يعقوب! » (۳۷/یوسف)

« لنخرجنكم من ارضنا او لنعودن فی ملتنا! » (۱۳/ابراهيم)

که در آیه اول کلمه ملت در مورد فرد و در آیه دوم هم در مورد فرد و هم در مورد قوم استعمال شده و در آیه بعدی که حکایت کلام کفار به پیغمبران خویش است تنها در مورد قوم به کار رفته (توجه فرمائید!)

پس خلاصه آنچه گفتیم این شد که دین در اصطلاح قرآن اعم از شریعت و ملت است و شریعت و ملت دو کلمه تقریباً مترادفند با مختصر فرقی که از حیث عنایت لفظ در آن دو هست .

« و لو شاء الله لجعلکم امه واحده و لکن لیلوکم فیما آتیکم! » (۴۸/مائده)

این جمله بیانگر علت اختلاف شریعت های مختلف است و منظور از امت واحده کردن همه انسانها این نیست که تکوین آنها را یک امت قرار دهد و همه انسانها یک نوع باشند ، چون همه انسانها یک نوع هستند و یک جور زندگی می کنند ، همچنانکه در آیه زیر انسانها را یک امت و یک نوع دانسته ، می فرماید:

« و لو لا ان یکون الناس امه واحده لجعلنا لمن یکفر بالرحمن لیوتهم سقفا من فضه و معارج علیها یظهرون! » (۳۳/زخرف)

بلکه مراد این است که از نظر اعتبار آنها را امتی واحده کند ، به طوری که استعداد همه آنها برابر باشد و در نتیجه نزدیک به هم بودن درجاتشان همه بتوانند یک شریعت را قبول کنند.

حاصل معنا این است که اگر ما به علت اختلاف امتهای شرایع مختلفی تشریح کردیم برای این بود که شما را در شریعتی که دادیم بیازمائیم و ناگزیر این عطاهائی که عبرت « آتیکم » به آن اشاره دارد، با یکدیگر و در امتهای مختلف خواهد بود و قطعاً منظور از این عطا یا مسکن و زبان و رنگهای پوست بدن امتهای نیست برای اینکه اگر چنین چیزی منظور بود باید در یک زمان برای چند قوم که چند رنگ پوست داشتند چند شریعت تشریح کرده باشد ، در حالی که سابقه ندارد که خدای عز و جل در یک زمان دو و یا چند شریعت تشریح کرده باشد ، پس معلوم می شود منظور اختلاف استعدادها به حسب مرور زمان و ارتقاء انسان ها در مدارج استعداد و آمادگی است و تکالیف الهی و احکامی که او تشریح کرده ، چیزی جز امتحان الهی انسان ها در مواقف مختلف حیات نیست و یا به تعبیر دیگر تکالیف الهی وسیله هائی است برای به فعلیت در آوردن استعداد انسان ها در دو طرف سعادت و شقاوت ، باز به تعبیر دیگر وسیله مشخص

کردن حزب رحمان و بندگان او از حزب شیطان است ، همچنانکه در کتاب عزیز خدا نیز تعبیرهای مختلف آمده و برگشت همه به یک معنا است ، خدای تعالی در تعبیر اول و اینکه سنت امتحان را در بین انسان ها به جریان انداخته ، فرموده است:

« و تلك الايام نداولها بين الناس و ليعلم الله الذين آمنوا و يتخذ منهم شهداء و الله لا يحب الظالمين! و ليمحص الله الذين آمنوا و يمحق الكافرين! ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما يعلم الله الذين جاهدوا منكم و يعلم الصابرين! » (۱۴۰ تا ۱۴۲/ال عمران) و آیات دیگری که در این باب هست .

و در تعبیر دوم می خوانیم: که هنگام فرو فرستادن آدم به زمین فرموده:

« فاما ياتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل و لا يشقى! و من اعرض عن ذكرى فان له معيشه ضنكا! و نحشره يوم القيمه اعمى! » (۱۲۳ و ۱۲۴/طه)

و در تعبیر سوم می خوانیم که در گفتگوش با ابلیس فرموده:

« و اذ قال ربك للملائكه انى خالق بشرا ... قال رب بما اغويتنى لازين لهم فى الارض و لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ، قال هذا صراط على مستقيم ، ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين و ان جهنم لموعدهم اجمعين! » (۲۸ تا ۴۳/حجر) در این باب آیات دیگری نیز هست .

سخن کوتاه اینکه این عطایا و بخششهای الهی که به نوع انسانها و بر حسب اختلاف استعداد آنها شده ، از آنجا که در زمان های مختلف اختلاف داشته و نیز از آنجا که شریعت و سنت الهی که برای تکمیل و تتمیم سعادت انسان ها در زندگی واجب الاجراء شده و نیز از آنجا که همه این شریعت ها امتحان هائی است الهی که در اثر اختلاف استعدادهاى بشر و تنوع آن مختلف می شود ، لاجرم این نتیجه به دست می آید که شریعتها نیز باید مختلف باشند و بدین جهت است که خدای تعالی اختلاف شرعه و منهاج را اینطور تعلیل فرموده: که چون اراده من تعلق گرفته به امتحان شما و ریز و درشت کردن شما و این امتحان را در نعمت هائی که به شما انعام کرده ام انجام می دهم! توجه فرمائید:

« لكل جعلنا منكم شرعه و منهاجا و لو شاء الله لجعلكم امه واحده و لكن ليلوكم فيما آتيكم...! » (۴۸/بقره)

(۱)

**دین در دوران سادگی زندگی انسان**

« كَانِ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً...! »

« مردم قبل از بعثت انبیاء همه یک امت بودند خداوند به خاطر اختلافی که در میان آنان پدید آمد انبیایی به بشارت و انداز برگزید و با آنان کتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده اند حکم کنند این بار در خود دین و کتاب اختلاف کردند و این اختلاف پدید نیامد مگر از ناحیه کسانی که اهل آن بودند و انگیزه شان در اختلاف حسادت و طغیان بود در این هنگام بود که خدا کسانی را که ایمان آوردند در مسائل مورد اختلاف به سوی حق رهنمون شد و خدا هر که را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می کند! »

(۲۱۳/بقره)

ظاهر آیه دلالت می کند بر اینکه روزگاری بر نوع بشر گذشته که در زندگی اتحاد و اتفاقی داشته ، به خاطر سادگی و بساطت زندگی امتی واحد بوده اند و هیچ اختلافی بین آنان نبوده ، مشاجره و مدافعه ای در امور زندگی و نیز اختلافی در مذهب و عقیده نداشته اند دلیل بر این معنا جمله بعد است که می فرماید: « فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ، لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ فِيمَا اختلفوا فيه...! » چون بعثت انبیا و حکم کتاب در موارد اختلاف را نتیجه و فرع امت واحده بودن مردم قرار داد.

پس معلوم می شود اختلاف در امور زندگی بعد از وحدت و اتحاد ناشی شده و دلیل بر اینکه در آغاز ، اختلاف دومی ، یعنی اختلاف در دین نبود ، جمله: « و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه بغيا بينهم! » (۲۱۳/بقره) است پس اختلاف در دین - تنها از ناحیه کسانی ناشی شده که حاملان کتاب و علمای دین بوده اند و انگیزه آنان حسادت با یکدیگر و طغیان بوده است .

و اتفاقا همین برداشتی که ما از آیه شریفه کردیم با اعتبار عقلی موافق است ، برای اینکه ما نوع انسانی را می بینیم که لا یزال در مدارج علم و فکر بالا-رفته و در طریق معرفت و تمدن سال به سال و قرن به قرن پیشروی کرده و هماهنگ این پیشرفت ارکان اجتماعیش روز بروز مستحکم تر شده است و توانسته است احتیاجات دقیق و رقیق تری را برآورد و در برابر هجوم عوامل مخرب طبیعی و استفاده از مزایای زندگی ، مقاومت بیشتری از خود بروز دهد .

هر چه ما به قهقری و عقب تر برویم ، به رموز کمتری از زندگی بر می خوریم و نوع بشر را می بینیم که به اسرار کمتری از طبیعت پی برده بودند ، تا آنجا که می بینیم نوع بشر چیزی از اسرار طبیعی را نمی داند ، تو گوئی تنها بدیهیات را می فهمیده و به



اندکی از نظریات فکری که وسائل بقا را به ساده ترین وجه تامین می نموده دسترسی داشتند ، مانند تشخیص گیاهان قابل خوردن و یا استفاده از پاره ای شکارها و یا منزل کردن در غارها و دفاع به وسیله سنگ و چوب و امثال اینها .

این حال انسان در قدیم ترین عهد و ما قبل تاریخ بوده و معلوم است مردمی که حالشان اینچنین حالی بوده ، اختلاف مهمی نمی توانستند با هم داشته باشند و فساد چشم گیری نمی توانسته در میان آنان بطور مؤثر پیدا شود و مثال آنان مثل یک گله گوسفند بوده ، که تک تک گوسفندان هیچ همی ندارد مگر همینکه او نیز مثل سایر افراد علف بهتری پیدا کند و همه در یک جا گرد آیند : با هم در مسکن و مرتع و آبشخور شرکت داشته باشند .

با این تفاوت که انسان از همان روزها هم قریحه استخدام را داشته ، که بیانش گذشت و این اجتماع که گفتیم اضطرار به گردن بشر گذاشته ، نمی تواند جلو آن قریحه را بگیرد و صرف تعاون در بقا و رفع حوائج یکدیگر این قریحه را از یاد او نمی برده و او هر روز که از تاریخش می گذشته یک قدم به سوی علم و قدرت پیش می گذاشته و به مزایای بیشتری از زندگی پی می برده و در طرز بهره گیری از منافع به طرق تازه تری راه می یافته .

و مساله اختلاف در استعداد هم از همان روز نخست در میان بشر بوده ، بعضی قوی و نیرومند و دارای سطوت بوده اند .

و بعضی دیگر ضعیف و همین خود باعث پیدایش اختلاف می شده ، اختلافی فطری که قریحه استخدام به آن دعوت می کرده و می گفته حال که تو توانائی و او ضعیف است ، از او استفاده کن و او را به خدمت خود در آور ، پس همین قریحه فطری بود ، که او را به تشکیل اجتماع و مدنیت دعوت می کرده و باز همین قریحه فطری بوده که او را به بهره کشی از ضعفها و او می داشته .

خواهی گفت : مگر ممکن است فطرت دو حکم متضاد داشته باشد ؟ در پاسخ می گوئیم : در صورتی که مافوق آن دو حکم حاکمی بوده باشد تا آن دو را تعدیل کند ، هیچ مانعی ندارد و این تنها در مساله احکام فطری انسان نیست ، بلکه در افعال او نیز این ناسازگاری هست ، زیرا قوای او بر فعلی از افعال او با یکدیگر زور آزمائی می کنند ( شهوتش او را دعوت به انجام کاری نامشروع می کند و نیروی عقلش او را از آن کار باز می دارد!) جاذبه و شهوت شکم او را به خوردن غذائی سنگین و زیانبخش دعوت می کند و عقلش او را از این کار باز می دارد و هر نیروئی را آنقدر آزادی می دهد که به نیروهای دیگر صدمه وارد نیاید .

و تراحم در دو حکم فطری در مورد بحث نیز مانند همان تراحم است ، درست است که تشکیل اجتماع و مدنیت به حکم فطرت و آنگاه ایجاد اختلاف آن هم به حکم فطرت دو حکم متنافی است از فطرت و لیکن خدای تعالی این تنافی را به وسیله بعثت انبیا و بشارت و تهدید آن حضرات و نیز به وسیله فرستادن کتابهایی در بین مردم و داوری در آنچه با هم بر سر آن اختلاف می کنند برداشته است .

(۱)

### فلسفه بعثت پیامبران در دوران اولیه زندگی انسان

در مجمع البیان از امام باقر علیه السلام روایت آورده که فرمود: مردم قبل از نوح همه یک امت بوده و هدایتشان همان هدایت فطری بود و از نظر دین داری و بی دینی و اهتدا و ضلالت دو قسم نبودند تا آنکه خدا انبیا را مبعوث کرد آن وقت دو طایفه شدند .

و در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام در ذیل آیه: « كَانِ النَّاسُ أُمَّةً وَحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ...! » (۲۱۳/بقره) آمده که فرمود: اینکه مردم یک امت بوده اند مربوط است به قبل از نوح ، شخصی پرسید : قبل از نوح همه مردم دارای هدایت بودند ؟ فرمود : نه ، بلکه همه دارای ضلالت بودند ، چون بعد از انقراض آدم و انقراض ذریه صالح او کسی بجز شیث وصی آدم باقی نماند و او به تنهایی نمی توانست دین خدا را اظهار کند ، آن دینی را که آدم و ذریه صالحش بر آن بودند چون قابیل همواره او را تهدید به کشتن می کرد ، که اگر سخنی از دین به میان آوری به سرنوشت هابیل گرفتارت می کنم ناگزیر در میان مردم به تقیه و کتمان رفتار می کرد ، در نتیجه مردم روز به روز گمراه تر می شدند تا آنکه کسی نماند مگر آنکه ارثی از گمراهی برده بود و شیث ناگزیر به جزیره ای در وسط دریا رفت ، باشد که در آنجا خدا را عبادت کند ، در همین موقع بود که برای خدای تعالی بدا حاصل شد و بنایش بر این شد رسولانی برانگیزد و تو اگر مساله بدا را از مردم بپرسی آن را انکار نموده می گویند خدا قضای هر چیز را رانده و دیگر کاری به هیچ کار ندارد و دروغ می گویند زیرا مساله رانده شدن قضا مربوط به سرنوشت سال به سال است ، که در باره اش فرموده: « فیها یفرق کل امر حکیم! » (۴/دخان) یعنی مقدرات هر سال از شدت و رفاه و آمدن و نیامدن باران در آن شب معین می شود.

عرضه داشتم مردم قبل از آمدن انبیا همه گمراه بودند یا بر طریق هدایت ؟

فرمود: نه، هدایتشان تنها همان هدایت فطری بود که خدا بر آن فطرت خلقشان کرد، خلقتی که در همه یکسان است، و دگرگونی ندارد، خودشان که نمی توانستند راه بیابند تا آنکه خدا هدایتشان کند، مگر نشیندی کلام ابراهیم را که به حکایت قرآن گفته: «لئن لم یهدنی ربی لاکونن من القوم الضالین!» (۷۷/انعام) یعنی میثاق الهی خود را فراموش خواهم کرد.

تحلیل روایت:

اینکه فرمود: «نه هدایتشان تنها همان هدایت فطری بود»، بیانگر معنای ضلالتی است که در اول حدیث ذکر شده بود، می خواهد بفرماید: هدایت تفصیلی به معارف الهیه نداشتند، ولی هدایت اجمالی داشتند و هدایت اجمالی با ضلالت یعنی جهل به تفصیل معارف جمع می شود، همچنانکه در روایت مجمع که در اول بحث گذشت به این معنا اشاره نموده، فرمود: بر فطرت خدا بودند، نه هدایت داشتند و نه ضلالت.

و اینکه فرمود: «یعنی میثاق الهی خود را فراموش خواهم کرد!» ضلالت را تفسیر می کند پس هدایت عبارت است از همینکه میثاق را حقیقتا به یاد داشته باشد، همچنانکه کاملین از مؤمنین همینطورند و یا حداقل طبق رفتار نامبردگان رفتار کند، هر چند که مانند آنان میثاق را حقیقتا به یاد نداشته باشد و این حال سایر مؤمنین است، و اطلاق کلمه هدایت بر حال اینگونه مؤمنین نوعی عنایت لازم دارد.

و در توحید از هشام بن حکم روایت کرده که گفت: زندقی که نزد امام صادق علیه السلام آمده بود، از آن جناب پرسید: از چه راهی انبیاء و رسل را اثبات می کنی؟ امام صادق علیه السلام فرمود: ما بعد از آنکه اثبات کردیم که آفریدگاری صانع داریم، که ما فوق ما و مافوق تمامی مخلوقات عالم است و صانعی است حکیم چنین صانعی جایز نیست که به چشم مخلوقاتش دیده شود و او را لمس کنند و با او و او با مخلوقات خود نشست و برخاست کند، خلق با او و او با خلق بگومگو داشته باشد.

پس ثابت شد که باید سفرائی در خلق خود داشته باشد، تا آنان خلق را به سوی مصالح و منافعی و آنچه مایه بقایشان است و ترکش باعث فنایشان می شود هدایت کنند، پس ثابت شد که خدا در میان خلق افرادی دارد که خلق را از طرف او که حکیم و علیم است به سوی نیکی ها امر می کنند و از بدیها نهی می نمایند.

در اینجا ثابت می شود که خدا در خلق زبانهای گویا دارد، که همان انبیا و برگزیدگان از خلق اویند، حکمائی هستند مؤدب به حکمت او و به همان حکمت

مبعوث شده اند و در عین اینکه از نظر خلقت ظاهری مانند سایر افرادند از نظر حقیقت و حال غیر آنهایند ، بلکه از ناحیه خدای حکیم علیم مؤید به حکمت و دلائل و براهین و شواهدند ، شواهدی چون زنده کردن مردگان و شفا دادن جذامیان و نابینایان ، پس هیچ وقت زمین از حجت خالی نمی ماند ، همواره کسی هست که بر صدق دعوی رسول و وجوب عدالت خدا دلالت کند .

تحلیل روایت:

این روایت بطوریکه ملاحظه کردید مشتمل است بر سه حجت و دلیل ، در باره سه مساله از مسائل نبوت .

اول استدلال بر نبوت عامه که اگر در کلام آن جناب دقت کنی خواهی دید که درست همان را افاده می کند که ما از جمله: «کان الناس امه واحده!» استفاده کردیم و گفتیم فطرت بشر او را به تشکیل اجتماع مضطر کرد و هم به ایجاد اختلاف کشید و چون فطرت اختلاف آور نمی تواند رافع اختلاف باشد ، پس ناگزیر باید عاملی خارج از محیط و فطرت او عهده دار رفع اختلافش شود.

دوم استدلال بر اینکه پیغمبر باید به وسیله معجزه تایید شود و دلیلی که امام علیه السلام در این باره آورده درست همان مطلبی است که ما در بحث از اعجاز در تفسیر آیه: «و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسوره من مثله!» (۲۳/بقره) در المیزان بیان کردیم .

سوم مساله خالی نبودن زمین از حجت است ، که ان شاء الله بیانش خواهد آمد .

و در معانی و خصال از عتبه لیشی از ابی ذر رحمه الله علیه نقل کرده که گفت به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم عرضه داشتیم: انبیا چند نفر بودند؟ فرمود: صد و بیست و چهار هزار نفر ، پرسیدم: مرسلین از آنان چند نفر بودند؟ فرمود: سیصد و سیزده نفر که خود جمعیتی بسیارند ، پرسیدم: اولین پیغمبر چه کسی بود؟ فرمود: آدم پرسیدم: آدم جزء مرسلین بود؟ فرمود: بله خدا او را به دست قدرت خود بیافرید ، و از روح خود در او بدمید .

آنگاه فرمود: ای ابا ذر چهار تن از انبیا سریانی بودند آدم و شیث و اخنوخ (که همان ادریس باشد و او اولین کسی است که با قلم خط نوشت،) و چهارم نوح علیه السلام و چهار نفر دیگر از عرب بودند هود ، صالح ، شعیب و پیامبر تو محمد صلی الله علیه و آله وسلم و اولین پیغمبر از بنی اسرائیل موسی و آخرین ایشان عیسی و بین آن دو ششصد پیغمبر بودند .

پرسیدم: یا رسول الله تعالی چند کتاب نازل کرده؟ فرمود صد کتاب کوچک و چهار کتاب بزرگ و خدای تعالی پنجاه صحیفه بر شیت نازل کرد و سی صحیفه بر ادریس و بیست صحیفه بر ابراهیم و چهار کتاب بزرگ تورات و انجیل و زبور و فرقان است.

مؤلف: این روایت که مخصوصا صدر آن متعرض عدد انبیا و مرسلین است، از روایات مشهور است، که هم شیعه آن را نقل کرده و هم سنی در کتب خود نقل کرده اند و این معنا را صدوق در خصال و امالی از حضرت رضا علیه السلام از آباء گرامش از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و از زید بن علی از آباء گرامش از امیر المؤمنین نقل کرده، ابن قولویه هم در کامل الزیاره و سید در اقبال از امام سجاد علیه السلام و در بصائر از امام باقر علیه السلام نقل کرده اند.

و در کافی از امام باقر علیه السلام نقل کرده که در تفسیر آیه: «و کان رسولا نبیا...!» (۵۱/مریم) فرمود: پیغمبری که در خواب فرشته را می بیند و صدای او را می شنود ولی خود فرشته را نمی بیند نبی و پیغمبری که صوت فرشته را می شنود ولی در خواب فرشته را نمی بیند بلکه در بیداری می بیند رسول است.

مؤلف: و در این معنا روایاتی دیگر آمده و ممکن است از امثال آیه: «فارسل الی هرون...!» (۱۳/شعرا) نیز این معنا استفاده شود و معنای آن این نیست که رسول کسی باشد که فرشته وحی نزدش فرستاده شود، بلکه مقصود این است که نبوت و رسالت دو مقام مخصوصند که خصوصیت یکی رؤیا و خصوصیت دیگری دیدن فرشته وحی است.

و چه بسا هر دو مقام در یک نفر جمع شود و او دارای هر دو خاصیت باشد، و چه بسا می شود که نبوت باشد و رسالت نباشد و در نتیجه معنای رسالت البته از نظر مصداق نه مفهوم اخص از معنای نبوت خواهد بود، همچنانکه حدیث ابی ذر هم که در سابق گذشت تصریح به این معنا می کرد و می فرمود: پرسیدم: مرسلین از انبیا چند نفر بودند.

پس روشن گردید که هر رسولی نبی هم هست ولی هر نبیی رسول نیست و با این بیان جواب از اعتراضی که بعضی بر دلالت آیه: «و لکن رسول الله و خاتم النبیین!» (۴۰/احزاب) کرده اند، که تنها خاتمیت نبوت را می رساند، نه خاتمیت رسالت را و روایت ابی ذر و نظایر آن هم رسالت را غیر نبوت دانسته، داده می شود.

به این بیان که گفتیم نبوت از نظر مصداق اعم از رسالت است و معلوم است که وقتی اعم موقوف شود اخص هم موقوف می شود، چون موقوف شدن اعم مستلزم موقوف شدن اخص است و همانطور که خواننده توجه فرمود نسبت بین رسالت و نبوت عام و

خاص مطلق است ، نه عام و خاص من وجه ( که رسالت از یک نظر عام و از نظری دیگر خاص و نبوت هم از یک نظر عام و از نظری دیگر خاص باشد).

و در کتاب عیون از حضرت ابی الحسن الرضا علیه السلام روایت آورده که فرمود : اولوا العزم از این جهت اولوا العزم نامیده شدند ، که دارای عزائم و شرایعند ، آری همه پیغمبرانی که بعد از نوح مبعوث شدند تابع شریعت و پیرو کتاب نوح بودند ، تا وقتی که شریعت ابراهیم خلیل برپا شد ، از آن به بعد همه انبیا تابع شریعت و کتاب او بودند ، تا زمان موسی علیه السلام شد و هر پیغمبری پیرو شریعت و کتاب موسی بود ، تا ایام عیسی از آن به بعد هم سایر انبیائی که آمدند تابع شریعت و کتاب عیسی بودند ، تا زمان پیامبر ما محمد صلی الله علیه وآله وسلم .

پس این پنج تن اولوا العزم انبیا و افضل همه انبیا و رسل علیه السلام بودند و شریعت محمد تا روز قیامت نسخ نمی شود و دیگر بعد از آن جناب ، تا روز قیامت پیغمبری نخواهد آمد ، پس بعد از آن جناب هر کس دعوی نبوت کند و یا کتابی بعد از قرآن بیاورد خورش برای هر کس که بشنود مباح است .

و در تفسیر عیاشی از ثمالی از ابی جعفر علیه السلام روایت آورده که فرمود : ما بین آدم و ما بین نوح انبیائی بودند پنهانی ، که خود را از مردم پنهان می داشتند و بهمین جهت در قرآن هم نامشان بر ملا نشده و مانند سایر انبیا اسمایشان ذکر نشده ( تا آخر حدیث).

و در تفسیر صافی از مجمع البیان از علی علیه السلام روایت شده که فرمود : خدای تعالی از میان سیاه پوستان پیغمبری مبعوث کرد ، ولی داستان را در قرآن نیاورده .

در نهج البلاغه در خطبه ای که پیرامون آدم سخن گفته می فرماید : خدای تعالی او را به زمین که دار بلیه و تناسل ذریه است فرود آورد و از میان فرزندان او انبیائی برگزید و از آنان پیمان گرفت که در گرفتن وحی و در تبلیغ رسالت او رعایت امانت را بکنند و هر یک از این انبیا وقتی مبعوث شدند که بیشتر مردم معاصرش عهد خدا را شکسته و حق او را شناختند و شریکها برایش گرفتند و شیطان آنان را در معرفت خدا سرگردان و از عبادت او منصرف کرده بود .

در این موقع خدای تعالی پیغمبران خود را یکی پس از دیگری به سویشان گسیل می داشت ، تا از ایشان بخواهند پیمانی را که در فطرت خود با خدا بسته اند رعایت کنند و نیز نعمت های الهی را که فراموش کرده اند به یادشان آورند و از راه تبلیغ ،

حجت خدای را بر آنان تمام نمایند و نیز از این راه دفینه های نهفته در عقول بشر را تحریک و بیدار سازند و آیات قدرت الهی را که از هر سو بر آنان احاطه دارد به ایشان نشان دهند ، از بالای سر ، آیت آسمانی بی پایه را و از پائین آیت گهواره زمین را و آیاتی که در معاش آنان و مایه زندگی آنان است و نیز اجلها که ایشان را فانی می سازد و بیماریها و ناملایماتی که ایشان را پیر و زمین گیر می کند و حوادث غیر منتظره ای که هر لحظه و پشت سرهم به ایشان رو می آورد.

و خدای تعالی هرگز خلق خود را از نبی مرسل و کتابی منزل و یا حجتی تمام شده و راهی مستقیم و هموار خالی نگذاشته پیغمبرانی که کمی طرفداران و نفرات ، به قصور از انجام رسالت و ادارشان نکرد و کثرت نفرات دشمن و مکذبین از کارشان باز نداشت و هر یک پیغمبر بعدی خود را می شناخت و گاهی او را به مردم هم معرفی می کرد ، روزگار بشریت تا بود چنین بود و این معنا در نسلها که منقرض شد و نسلهائی که جانشین آنان گشت جریان داشت ، تا آنکه خدای سبحان محمد صلی الله علیه و آله و سلم را برای وفای به وعده هایش مبعوث کرد ، تا آخرین پیامبر خود را هم مبعوث کرده باشد... (تا آخر خطبه)

و در تفسیر عیاشی از عبد الله بن ولید روایت کرده که گفت : امام صادق علیه السلام فرمود : خدای تعالی در قرآن در باره موسی علیه السلام فرمود: « و کتبنا له فی الالواح من کل شیء ...! » (۱۴۵/اعراف) از اینجا می فهمیم که پس همه چیز را برای موسی ننوشته ، بلکه از هر چیزی مقداری نوشته ، و نیز در باره عیسی علیه السلام فرموده : « لاین لکم بعض الذی تختلفون فیه ...! » (۶۳/زخرف) و ما می فهمیم که پس همه معارف مورد اختلاف را بیان نکرده و در باره محمد صلی الله علیه و آله و سلم فرموده:

« و جئنا بک علی هؤلاء شهیدا و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء ...! » (۸۹/نحل)

مؤلف: اینکه امام علیه السلام فرمود: « قال الله لموسی ...! » اشاره است به اینکه آیه شریفه: « فی الالواح من کل شیء ...! » بیانگر و مفسر آیه دیگری است که در باره تورات فرموده: « و تفصیلاً لکل شیء ...! » و می خواهد بفرماید تفصیل هر چیز از بعضی جهات است ، نه از هر جهت ، زیرا اگر در تورات همه چیز را از همه جهت بیان کرده بود دیگر معنا نداشت بفرماید: « من کل شیء ...! » پس همین جمله شاهد بر آن است که در تورات هر چند همه چیز بیان شده ، ولی از هر جهت بیان نشده ، دقت بفرمائید .

(۱)

**فلسفه انزال کتابهای آسمانی**

**علت اختلاف بین علمای دین**

**موضوع اختلاف**

**فلسفه بعثت پیامبران**





« ... فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ ...! »

« ... انبیایی به بشارت و انذار برگزید...! » (۲۱۳/بقره)

خدای تعالی در این جمله از فرستادن انبیا تعبیر به بعث کرده ، نه ارسال و مانند آن و این بدان جهت است که آیه از حال و روزی از انسان اولی خبر می دهد که حال و روز خمود و سکوت او است و در چنین حالی تعبیر به بعث پیامبران مناسب تر از ارسال است ، چون کلمه بعث از پیا خاستن و امثال آن خبر می دهد و شاید همین نکته باعث شده که از پیامبران هم تعبیر به نبیین کند ، نه مرسلین و یا رسل ، علاوه بر اینکه حقیقت بعث و انزال کتاب به بیانی که گذشت بیان حق برای مردم و تنبیه آنان به حقیقت امر وجودشان و حیاتشان و خبر دادن به ایشان است از اینکه مخلوق پروردگارشان هستند ، پروردگاری که همان الله است و معبودی جز او نیست و اینکه هر چه بکنند همان تلاششان تلاش برای رسیدن و بازگشتن به سوی خدا و به سوی روزی عظیم است و در دنیا در منزلی قرار دارند که یکی از منازل سیر است ، منزلی که به جز لهو و بازی و غرور حقیقتی ندارد ، پس لازم است این حقیقت را در زندگی دنیا و کارهایی که در دنیا می کنند مراعات نموده ، این معنا را نصب العین خود کنند ، که از کجا آمده و به کجا می روند ؟ و چنین زمینه ای با کلمه (نبی) مناسب تر است ، چون نبی به معنای کسی است که اخبار ماوراء الطبیعه نزد او است ، و این معنا در کلمه (رسول) نیست .

و در اینکه بعثت نبیین را به خدای سبحان نسبت داده ، این دلالت هست که انبیا در تلقی وحی و تبلیغ رسالت خدا به سوی مردم دارای عصمتند!

و اما « تبشیر و انذار » یعنی وعده به رحمت خدا و رضوان و بهشت او به کسانی که ایمان آورده و تقوا پیشه کردند و تهدید به عذاب خدای سبحان ، عذابی که از خشم خدا ناشی می شود ، به کسانی که خدا و آیات او را تکذیب نموده نافرمانیش کنند دو مرتبه از روشن ترین مراتب دعوت است ، چون انسانهای متوسط الحال بیشتر به منافع و مضار خود می اندیشند هر چند که اقلیتی هم هستند از بندگان صالح و اولیای خدا که پای بند بهشت و دوزخ نبوده ، جز به خود خدا نمی اندیشند.

(۱)

### فلسفه انزال کتابهای آسمانی

« ... وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفُوا فِيهِ ...! »

«... و با آنان کتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده اند حکم کنند...!» (۲۱۳/بقره)

کتاب هر چند بر حسب اطلاق متعارفش مستلزم نوشتن با قلم بر روی کاغذ است و لیکن از آنجائی که پیمانها و فرامین دستوری به وسیله کتابت و امضا انجام می شود ، از این جهت هر حکم و دستوری را هم که پیرویش واجب باشد و یا هر بیان و بلکه هر معنای غیر قابل نقض را هم کتاب خوانده اند ، قرآن کریم در این باره فرموده: « ان الصلوه كانت على المؤمنین کتابا موقوتا! » (۱۰۳/نسا) و احيانا خود قرآن را کتاب خوانده و فرموده: « کتاب انزلناه اليك مبارك! » (۲۹/ص) و در اینکه فرموده: « فيما اختلفوا فيه ...! » دلالت بر معنائی است که ما برای آیه کردیم و گفتیم معنایش این است که: مردم همه یک امت بودند و سپس اختلاف کردند و خدا به منظور رفع اختلافشان انبیائی برانگیخت ...! »

مراد از کتاب کتاب نوح علیه السلام است ، به دلیل اینکه در آیه: « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا و الذی اوحيانا اليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ...! » (۱۳/شوری) که در مقام منت نهادن و بیان این حقیقت است که شریعت نازل بر امت اسلام جامع همه متفرقات تمامی شرایع سابقه است ، که بر انبیای گذشته نازل شده ، به اضافه آن معارفی که بخصوص پیامبر اسلام وحی شده ، پس شریعت مختص است به این انبیای عظام ، یعنی نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلی الله علیه و آله و سلم.

و چون جمله: « و انزل معهم الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ...! » دلالت داشت بر اینکه شرایع به وسیله کتاب تشریح شده .

در نتیجه آیه مورد بحث بانضمام آیه سوره شورا دلالت می کند بر اینکه اولاً نوح علیه السلام هم کتابی مشتمل بر شریعت داشته ، و در جمله: « و انزل معهم الكتاب ليحكم

بین الناس فیما اختلفوا فیه...! تنها همان کتاب یا آن کتاب و سایر کتب آسمانی منظور است .

و ثانیاً: دلالت دارد بر اینکه کتاب نوح اولین کتاب آسمانی مشتمل بر شریعت بوده ، چون اگر قبل از آنهم کتابی بوده ، قهراً باید شریعتی هم بوده باشد و در آیه سوره شوری باید نام آن را برده باشد .

و ثالثاً دلالت دارد بر اینکه این عهده را که خدای تعالی در جمله: «مردم همه امت واحده ای بودند!» به آن اشاره کرده ، قبل از بعثت نوح علیه السلام بوده و نوح علیه السلام در کتاب خود حل اختلاف آنان را کرده است .

(۱)

### علت اختلاف بین علمای دین

«... وَ مَا اِخْتَلَفَ فِيهِ اِلَّا الَّذِيْنَ اُوتُوْهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ...!»

«... و این اختلاف پدید نیامد مگر از ناحیه کسانی که اهل آن بودند و انگیزه شان در اختلاف حسادت و طغیان بود...!»  
(۲۱۳/بقره)

مراد از این اختلاف ، اختلاف بعد از آمدن شریعت و در خود شریعت و از ناحیه علمای دین و حاملین شریعت است و چون دین امری فطری است ، همچنانکه آیه: «فاقم وجهک للدين حنيفا فطره الله التي فطر الناس عليها!» (۳۰/روم) بر آن دلالت دارد ، بدین جهت خدای سبحان اختلاف واقع در دین را ناشی از بغی و حسادت و طغیان دانسته است .

و جمله: «الا الذين اوتوه...!» دلالت دارد بر اینکه مراد از این جمله اشاره به اصل ظهور اختلافات دینی است ، نه اینکه هر تک تک اشخاصی که از صراط مستقیم منحرف شده و یا به دینی غیر دین خدا متدین گشته ، اهل طغیان و بغی است ، خلاصه منظور معرفی ریشه و سر منشا اختلافات دینی است ، درست است که تک تک منحرفین هم از صراط مستقیم منحرفند و لیکن ریشه گمراهی این افراد باز همان علمای دینی هستند ، که از در بغی و طغیان اختلاف به راه انداختند و باعث شدند مردم از دین صحیح و الهی محروم شوند .

و خدای سبحان اهل بغی و طغیان را معذور نمی داند ، ولی کسانی را که امر بر آنان مشتبه شده و راه درستی به سوی دین درست نجسته اند ، معذور می داند ، و می فرماید: «انما السبيل على الذين يظلمون الناس و يبغون في الارض بغير الحق، اولئك لهم عذاب اليم!» (۴۲/شوری)

و نیز در باره دسته دوم که امر بر آنان مشتبه گشته می فرماید: «و آخرون اعترفوا

بذنوبهم، خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا، عسى الله ان يتوب عليهم، ان الله غفور رحيم! تا آنجا که می فرماید: «و آخرون مرجون لامر الله اما يعذبهم و اما يتوب عليهم و الله عليم حكيم!» (۱۰۲ تا ۱۰۶/توبه)

و نیز در باره کسانی که قدرت تحقیق نداشته و به خاطر اختلافی که علمای دین در دین انداختند امر بر آنان مشتبه شده ، می فرماید: «الا المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان لا يستطيعون حيلة و لا يهتدون سبيلا فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم و كان الله عفوا غفورا!» (۹۸/نسا)

علاوه بر اینکه فطرت منافاتی با غفلت و اشتباه ندارد ، بلکه با گمراهی عمدی و از روی بغی و طغیان منافات دارد.

خلاصه هر چند دین خدا فطری است ، اما منافات ندارد که در اثر ایجاد اختلاف علما ، دین خدا دچار اختلاف شود و عامه مردم هم به تبع ، دچار گمراهی گردند و مسؤول هم نباشند ، ولی علمائی که عمدا اختلاف می کنند ، بر خلاف فطرت خود قدم برداشته اند .

و بهمین جهت خدای تعالی بغی را مخصوص علما کرده ، که آیات الهیه بر ایشان روشن بوده ، مع ذلك زیر بار نرفته اند و در باره آنان در جای دیگر فرموده: «و الذين كفروا و كذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون!» (۳۹/بقره)

و آیات در این باره بسیار زیاد است ، که در تمامی آنها بعد از کلمه کفر تکذیب را هم اضافه کرد ، تا اهل دوزخ را منحصر در کسانی کند که با داشتن علم ، خدا و آیاتش را انکار کردند و سخن کوتاه آنکه مراد از آیه شریفه این است که این اختلاف یعنی اختلاف در دین به دست علمای دین در مردم می افتد.

(۱)

### موضوع اختلاف علماء دین

« ... فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اٰخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِاِذْنِهِ وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ! »

« ... در این هنگام بود که خدا کسانی را که ایمان آوردند در مسائل مورد اختلاف به سوی حق رهنمون شد و خدا هر که را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می کند! » (۲۱۳/بقره)

این جمله، مورد اختلاف را بیان می کند ، که آن عبارت است از حق ، حقی که کتاب از ناحیه خدا آورده ، همچنانکه جمله: «و انزل معهم الكتاب بالحق!» (۲۱۳/بقره)

نیز تصریح بدان دارد، در اینجا عنایت الهیه شامل رفع هر دو اختلاف با هم شده، یعنی جمله نامبرده هم شامل اختلاف در شؤون زندگی می شود و هم شامل اختلافات در معارف حقه الهیه، که عامل اصلی آن اختلاف، علمای دین بودند، اگر هدایت را مقید به اذن خود کرد، بدین جهت بوده که بفهماند اگر خدا مؤمنین را هدایت کرده، نه از این باب بوده که مؤمنین او را الزام کرده باشند و بر او واجب کرده باشند، به خاطر ایمانشان ایشان را هدایت کند، چون خدای سبحان محکوم کسی واقع نمی شود و کسی نمی تواند چیزی را بر او واجب کند، مگر اینکه خودش چیزی را بر خود واجب کند و لذا فرمود: هر که را هدایت کند به اذن خود هدایت می کند، یعنی اگر خواست هدایت نکند می تواند و جمله: «و الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم!» به منزله تعلیل کلمه «بازنه» است و معنای آیه چنین است که اگر خدا دسته ای از مؤمنین را هدایت کرده به اذن خود کرده است، چون او مجبور به هدایت کسی نیست، هر که را بخواهد هدایت می کند و هر که را بخواهد نمی کند، چیزی که هست خودش خواسته که تنها کسانی را هدایت کند و به صراط مستقیم رهنمون شود که ایمان داشته باشند.

پس از آیه شریفه چند نکته روشن گردید:

اول: حد دین و معرف آن و اینکه دین عبارت است از روش خاصی در زندگی دنیا که هم صلاح زندگی دنیا را تامین می کند و هم در عین حال با کمال اخروی و زندگی دائمی و حقیقی در جوار خدای تعالی موافق است، ناگزیر چنین روشی باید در شریعتش قوانینی باشد که متعرض حال معاش به قدر احتیاج نیز باشد.

دوم: اینکه دین از همان روز اولی که در بشر آمد برای رفع اختلاف آمد، اختلاف ناشی از فطرت و سپس رو به استکمال گذاشت و در آخر رافع اختلافهای فطری و غیر فطری شد.

سوم: اینکه دین خدا لایزال رو به کمال داشته، تا آنجا که تمامی قوانینی را که همه جهات احتیاج بشر را در زندگی در برداشته باشد متضمن شده باشد، در این هنگام است که دین ختم می شود و دیگر دینی از ناحیه خدا نمی آید و به عکس وقتی دینی از ادیان خاتم ادیان باشد، باید مستوعب و در برگیرنده تمامی جهات احتیاج بشر باشد، و خدای تعالی در این باره می فرماید:

« ما کان محمد ابا احد من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین! » (۴۰/احزاب)

و نیز فرموده:

« و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء ء ! » (۸۹/نحل) و نیز فرموده:

« و انه لکتاب عزیز! لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه! » (۴۱ و ۴۲/فصلت)

چهارم: اینکه هر شریعت لاحق ، کامل تر از شریعت سابق است!

پنجم: اینکه علت بعثت انبیا و فرستادن کتاب و به عبارتی دیگر سبب دعوت دینی همان سیر بشر به حسب طبع و فطرتش به سوی اختلاف است ، همانطور که فطرتش او را به تشکیل اجتماع مدنی دعوت می کند ، همان فطرت نیز او را به طرف اختلاف می کشاند و وقتی راهنمای بشر به سوی اختلاف فطرت او باشد ، دیگر رفع اختلاف از ناحیه خود او میسر نمی شود و لا جرم باید عاملی خارج از فطرت او عهده دار آن شود و بهمین جهت خدای سبحان از راه بعثت انبیا و تشریح شرایع ، نوع بشر را به سوی کمال لایق به حالش و اصلاح گر زندگی این اختلاف را برطرف کرد، این کمال ، کمال حقیقی است ، که داخل در صنع و ایجاد است ، قهرا مقدمه آنها یعنی بعثت انبیا هم باید داخل در عالم صنع باشد .

اما اینکه گفتیم خداوند نوع بشر را به سوی کمال حقیقی هدایت نمود ، بدین جهت است که به حکم آیه: «الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی!» (۵۰/طه) یکی از شؤون خدائی خدا این است که هر چیزی را به آن نقطه ای که خلقتش را تمام می کند هدایت نماید و یکی از چیزهائی که خلقت آدمی با آن تمام می شود و اگر نباشد خلقتش ناقص می ماند ، این است که به سوی کمال وجودش در دنیا و آخرت هدایت شود .

همچنانکه باز خود خدای تعالی فرموده:

« کلا نمد هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربک و ما کان عطاء ربک محظورا! » (۲۰/اسرا)

و این آیه به خوبی می فهماند که کار خدای تعالی همین امداد عطا است ، هر کسی را که در راه حیاتش و وجودش محتاج مدد اوست مدد می دهد و آنچه را که مستحق است عطا می کند و عطای او از ناحیه او دریغ نمی شود مگر آنکه کسی با بهره نگرفتن خودش و از ناحیه خودش از گرفتن عطای او دریغ کند .

و معلوم است که انسان خودش نمی تواند این نقیصه خود را تکمیل کند ، چون فطرت خود او این نقیصه را پدید آورده ، چگونه می تواند خودش آن را برطرف ساخته راه سعادت و کمال خود را در زندگی اجتماعیش هموار کند ؟

و وقتی طبیعت انسانیت این اختلاف را پدید می آورد و باعث می شود که انسان از رسیدن به کمال و سعادت که لایق و مستعد رسیدن به آن است محروم شود و خودش نمی تواند آنچه را فاسد کرده اصلاح کند ، لا-جرم اصلاح ( اگر فرضا اصلاحی ممکن باشد!) باید از جهت دیگری غیر جهت طبیعت باشد و آن منحصرا جهتی الهی خواهد بود ، که همان نبوت است و وحی، به همین جهت خدای سبحان از قیام انبیا به این اصلاح تعبیر کرد به « بعث » و در سراسر قرآن بعث را به خودش نسبت داده ،

فرموده اوست که در امت ها انبیا مبعوث می کند ، با اینکه مساله قیام انبیا مثل سایر امور ، به ماده و روابط زمانی و مکانی نیز ارتباط دارد ، اما همه جا بعث را به خودش نسبت داده ، تا بفهماند تنها خداست که می تواند اختلافات بشر را حل کند .

پس نبوت حالتی است الهی ( و اگر خواستی بگو ) حالتی است غیبی ، که نسبتش به حالت عمومی انسانها ، یعنی درک و عمل آنها ، نسبت بیداری است به خواب ، که شخص نبی به وسیله آن ، معارفی را درک می کند که به وسیله آن اختلافها و تناقض ها در حیات بشر مرتفع می گردد و این ادراک و تلقی از غیب ، همان است که در زبان قرآن وحی نامیده می شود و آن حالتی که انسان از وحی می گیرد نبوت خوانده می شود .

از اینجا روشن می گردد که این سه مقدمه ، یعنی:

۱- دعوت فطرت به تشکیل اجتماع مدنی (۱)

۲- دعوت آن به اختلاف از یک طرف،

۳- عنایت خدای تعالی به هدایت بشر به سوی تمامیت خلقتش از سوی دیگر،

خود حجت و دلیلی است بر اصل مساله نبوت!

و به عبارتی دیگر دلیل نبوت عامه است، که اینک برای خواننده عزیز تقریر می شود:

نوع بشر به حسب طبع بهره کش است و این بهره کشی و استخدام فطری او را به تشکیل اجتماع و می دارد و در عین حال کار او را به اختلاف و فساد هم می کشاند، در نتیجه در همه شؤون حیاتش که فطرت و آفرینش برآوردن حوائج آن شؤون را واجب می داند ، دچار اختلاف می شود و آن حوائج برآورده نمی گردد مگر با قوانینی که حیات اجتماعی او را اصلاح نموده ، اختلافاتش را برطرف سازد و هدایت انسان به قوانین کدائی و در نتیجه به کمال و سعادتش به یکی از دو طریق ممکن می شود .

اول اینکه او را از راه فطرتش ملهم کند به اینکه چگونه اختلاف را برطرف سازد. دوم به اینکه از راه دیگری که خارج از فطرت و ذات خود بشر باشد و چون راه اول کافی نیست چون گفتیم سبب پیدایش اختلاف خود فطرت بوده و معنا ندارد که فطرت سبب حل اختلاف شود ، ناگزیر باید از راه دوم صورت گیرد و آن راه عبارت است از تفهیم الهی و غیر طبیعی ، که از آن به نبوت و وحی تعبیر

۱- منظور مؤلف دعوت مستقیم فطرت نیست تا اشکال کنی که خود ایشان فطری بودن مدنیت را انکار کردند بلکه منظور دعوت غیر مستقیم است یعنی فطرت او را به استخدام دیگران دعوت می کند و این استخدام او را ناگزیر می سازد که به زندگی مدنی تن در دهد. مترجم

می کنیم.

و این برهان که دیدید مرکب از چند مقدمه بود، همه مقدماتش در قرآن کریم به صراحت آمده، که بیانش گذشت، تجربه هم آن را از تاریخ زندگی بشر و اجتماعاتش مسلم کرده، چون تا آنجا که تاریخ نشان می دهد تمامی امتها که در قرون گذشته یکی پس از دیگری آمده و سپس منقرض شده اند، بدون استثنا تشکیل اجتماع داده اند و به دنبالش دچار اختلاف هم شده اند و هر اجتماعی که پیغمبری داشته به کمال و سعادت خود نائل گشته و از شر اختلاف نجات یافته است.

آری آنطور که تاریخ نشان می دهد نه چنین سابقه ای در زندگی انسان وجود داشته، که روزی از روزهای زندگی از مساله استخدام دست برداشته باشد و نه روزی که حس استخدامش او را به تشکیل اجتماع وادار نکرده و به زندگی انفرادی قانعش ساخته باشد، نه روزی که اجتماع تشکیل یافته اش از اختلاف خالی باشد، نه روزی که اختلافش به غیر قوانین اجتماعی الهی برطرف شده باشد، نه روزی که فطرت و عقل خود او (البته فطرت و عقلی که به نظر خود او سالم باشد!) توانسته قوانینی وضع کند، که اختلاف را از ریشه و فساد را از ماده کنده باشد.

چرا راه دور و دراز برویم؟ برای به دست آوردن تمامیت این دلیل کافی است به جریان حوادث اجتماعی عصر حاضر بنگریم، که جلو چشم خود ما صورت می گیرد و می بینیم که اجتماعات بشری تا چه حد دچار انحطاط اخلاق و فساد بشریت شده، و چه جنگهای خانمان براندازی تهدیدش می کند، که هر یک میلیونها کشته به جای می گذارد و تا چه حد زورگوئی بر بشریت مسلط شده و چطور بهره گیری از جان و مال و عرض مردم رواج یافته، تازه همه این فسادها در عصری جریان دارد که عصر تمدن و ترقی و عصر دانشش می خوانند!!! دیگر در باره اعصار گذشته که عصر جاهلیت و ظلمت بوده چه احتمالی می توان داد!؟

و اما اینکه گفتیم: عالم صنع و ایجاد هر موجودی را به سوی کمال لایقش سوق می دهد، مساله ای است که تجربه و بحث آنرا اثبات کرده، و همچنین اینکه گفتیم: وقتی خلقت و تکوین اقتضای اثری را داشت، دیگر اقتضای خلاف آنرا ندارد.

این نیز امری است مسلم، که تجربه و بحث اثباتش کرده است و اما اینکه گفتیم (تنها تعلیم و تربیت دینی که از مصدر نبوت و وحی صادر می شود می تواند اختلافات بشری را رفع و فساد ناشی از آن را اصلاح کند)، این نیز امری است که هم بحث و هم تجربه آنرا اثبات کرده، اما اینکه بحث آن را اثبات کرده بیانش این است که دین همواره بشر را به سوی معارف حقیقی و اخلاق فاضله و اعمال نیک دعوت می کند،



و معلوم است که صلاح عالم انسانی هم در همین سه چیز است :

عقائد حقه، اخلاق فاضله، اعمال نیک

و اما اینکه گفتیم تجربه آن را اثبات کرده، بهترین دلیلش اسلام است که در مدتی کوتاه که در آن مدت در اجتماع مسلمانان حکومت کرد، از منحنی ترین مردم صالح ترین اجتماع ساخت، از راه تعلیم و تربیت نفوس آن مردم را اصلاح نمود و آن مردم دیگران را اصلاح کردند حتی به جرأت می توان گفت اگر در عصر حاضر عصر حضارت و تمدن هم رگ و ریشه ای از جهات کمال در هیکل جوامع بشری دیده می شود، از آثار پیشرفت اسلامی و جریان و سرایت این پیشرفت در سراسر جهان است و این معنا را تجزیه و تحلیل بدون کمترین تردیدی اثبات می کند.

ششم اینکه: دینی که خاتم ادیان است، برای استکمال انسان حدی قائل است، چون پیامبر را آخرین پیامبر و شریعت را غیر قابل نسخ می داند و این مستلزم آن است که بگوئیم: استکمال فردی و اجتماعی بشر به حدی می رسد که معارف و شرایع قرآن او را کافی است و به بیش از آن نیازمند نمی شود.

و این خود یکی از پیشگوئیهای قرآن است، که جریان تاریخ از عصر نزول قرآن تا به امروز که قریب چهارده قرن است، آن را تصدیق کرده، زیرا می بینیم از آن روز تا به امروز نوع بشر در جهات طبیعی و اجتماعی چه گامهای بلندی در ترقی و تعالی برداشته و چه مسافت دوری را پیموده، اما از جهت معارف حقیقی و اخلاق فاضله اش (که به خاطر همانها انسان بود و بر سایر انواع حیوانات برتری داشت)، نه تنها یک قدم ترقی نکرده، بلکه قدمهای زیادی به عقب و قهقرا برداشته و بالاخره در مجموع کمالات روحی و جسمی (البته توأم با هم) تکاملی نکرده است تا چه رسد به اینکه به جایی رسیده باشد که قرآن و معارف آن کافیش نباشد.

در این بحث بعضی ها گفته اند: قوانین عمومی چون به منظور صلاح حال بشر و اصلاح زندگی او است، باید همواره با تحولات اجتماعی متحول شود و با پیشرفت اجتماع پیشرفت کند، هر چه بشر به سوی کمال صعود می کند، باید قوانین او هم دوش به دوش او بالا-رود، و شکی نیست که وضع تمدن عصر حاضر با عصر نزول قرآن قابل مقایسه نیست و نسبت میان امروز و آن روز بشر قابل مقایسه با نسبت میان آن روز و روزگار عیسی بن مریم و موسی علیهما السلام نیست، بلکه نسبت در طرف ما بیشتر و ترقی و تکامل بشر زیادتر بوده و همین تفاوت باعث می شود که شرایع اسلام هم نسخ شود و شریعتی دیگر قابل انطباق بر مقتضیات عصر حاضر تشریح گردد.

جوابش همان است که گفتیم اسلام در تشریحش تنها کمالات مادی را در نظر

نگرفته، بلکه حقیقت وجود بشر را نیز منظور داشته و اصولاً اساس شرایع خود را بر کمال و رشد روحی و جسمی هر دو با هم قرار داده و سعادت مادی و معنوی هر دو را خواسته است و لازمه این معنا آن است که وضع انسان اجتماعی متکامل، به تکامل دینی معیار قرار گیرد، نه انسان اجتماعی متکامل به صنعت و سیاست و بس، و همینجا است که امر بر دانشمندان مشتبه شده، از بس در مباحث اجتماعی مادی غور و تعمق کرده اند (و دیده اند ماده همواره در تحول و تکامل است اجتماع مادی هم مانند ماده تحول می پذیرد)، پنداشته اند که اجتماع مورد نظر دین هم همان اجتماعی است که مورد نظر آقایان است، لا-جرم گفته اند: باید قوانین اجتماعی با تحول اجتماع متحول شود و هر چندی یک بار نسخ گردد و قوانینی دیگر جایگزین قوانین قبلی شود.

در حالی که خواننده عزیز توجه فرمود، که گفتیم دین اساس شرایع خود را جسم تنها قرار نداده، بلکه جسم و روح هر دو را منظور داشته.

و بنابر این اگر کسی بخواهد نا تمامی قوانین اسلام را اثبات کند، باید بگردد، یک فرد یا یک اجتماع دینی را پیدا کند، که جامع تمامی تربیت های دینی و زندگی مادی باشد، یعنی آن زندگی مادی و معنوی را که دین دعوت بدان می کند یافته باشد، آن وقت از او بپرسد آیا دیگر چیزی نقص داری که محتاج به تکمیل باشد؟ و یا جهتی از جهات انسانیت تو و حیات تو دچار سستی هست که محتاج تقویت باشد؟ یا نه، اگر چنین فرد و چنین اجتماعی را پیدا کردیم، آن وقت حق داریم بگوئیم: دین اسلام دیگر برای بشر امروز کافی نیست.

هفتم: اینکه انبیا علیهم السلام از هر خطائی مصون و معصومند!

(۱)

### گفتار در عصمت انبیا علیهم السلام

هفتمین نتیجه ای که ما از آیه مورد بحث گرفتیم، یعنی عصمت انبیا، احتیاج به توضیح دارد تا روشن شود چگونه آیه شریفه بر آن دلالت دارد، لذا می گوئیم عصمت سه قسم است:

۱- عصمت از اینکه پیغمبر در تلقی و گرفتن وحی دچار خطا گردد،

۲- عصمت از اینکه در تبلیغ و انجام رسالت خود دچار خطا شود،

۳- سوم اینکه از گناه معصوم باشد.

گناه عبارت است از هر عملی که مایه هتک حرمت عبودیت باشد و نسبت به



مولویت مولا مخالفت شمرده شود و بالاخره هر فعل و قولی است که به وجهی با عبودیت منافات داشته باشد .

و منظور از عصمت ، وجود نیروئی و چیزی است در انسان معصوم که او را از ارتکاب عملی که جایز نیست چه خطا و چه گناه نگه می دارد .

و اما خطا در غیر آنچه گفتیم ، یعنی خطای در گرفتن وحی ، خطای در تبلیغ رسالت ، خطای در عمل ، از قبیل خطا در امور خارجی ، نظیر غلطهایی که گاهی در حاسه انسان و ادراکات او و یا در علوم اعتباریش پیش می آید ، مثلا در تشخیص امور تکوینی و اینکه آیا این امر صلاح است یا نه ؟ مفید است یا مضر ؟ و امثال آن از محدوده بحث ما خارج است .

و به هر حال قرآن کریم دلالت دارد بر اینکه انبیا علیهم السلام در همه آن جهات سه گانه دارای عصمتند .

اما عصمت از خطا در گرفتن وحی و در تبلیغ رسالت ، دلیلش آیه شریفه مورد بحث است ، که می فرماید:

« فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جائتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه! » (۲۱۳/بقره)

چون ظاهر این آیه این است که خدای سبحان انبیاء را مبعوث کرده برای تبشیر و انذار و انزال کتاب (و این همان وحی است) تا حق را برای مردم بیان کنند ، حق در اعتقاد ، حق در عمل را ، به عبارت دیگر مبعوث کرده برای هدایت مردم به سوی عقاید حقه و اعمال حق و معلوم است که این نتایج غرض خدای تعالی در بعثت انبیا بوده .

و از سوی دیگر خود خدای تعالی از قول موسی علیه السلام حکایت کرده که فرمود: « لا یضل ربی و لا ینسی! » (۵۲/طه)

پس ، از آیه مورد بحث و این آیه می فهمیم خدا هر چه را بخواهد از طریقی می خواهد که به هدف برسد و خطا و گم شدن در کار او نیست و هر کاری را به هر طریقی انجام دهد در طریقه اش گمراه نمی شود و چگونه ممکن است غیر این باشد ؟ ! و حال آنکه زمام خلقت و امر به دست او است و ملک و حکمرانی خاص وی است .

حال که این معنا روشن شد ، می گوئیم یکی از کارهای او بعثت انبیا و تفهیم معارف دین به ایشان است و چون این را خواسته ، البته می شود ، یعنی هم انبیا را مبعوث می کند و هم انبیا معارفی را که از او می گیرند می فهمند ، یکی دیگر از خواسته های او این است که انبیا رسالت او را تبلیغ کنند و چون او خواسته تبلیغ

می کنند و ممکن نیست نکنند ، چون در جای دیگر فرموده:

« ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شیء قدرا! » (۳/طلاق) و نیز فرموده:

« و الله غالب علی امره! » (۲۱/یوسف)

و این همان عصمت از خطای در تلقی و تبلیغ است .

دلیل دیگر بر این عصمت آیه شریفه:

« عالم الغیب فلا ینظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رصدا لیعلم ان قد ابلاغوا رسالات ربهم و احاط بما لدیهم و احصی کل شیء عددا! » (۲۶ تا ۲۸/جن)

از ظاهر این آیه به خوبی بر می آید که خدای تعالی رسولان خود را اختصاص می دهد به وحی : و از راه وحی به غیب آگاهشان نموده ، تاییدشان می کند و از پیش رو و پشت سرشان مراقبشان است و به منظور اینکه وحی به وسیله دستبرد شیطانها و غیر آنها دگرگون نشود به تمام حرکات و سکنتات آنان احاطه دارد ، تا مسلم شود که رسالات پروردگارشان را ابلاغ نمودند .

و نظیر این آیه در دلالت بر عصمت انبیا از خطا در تلقی و در تبلیغ ، آیه زیر است که کلام ملائکه وحی را حکایت می کند و می فرماید:

« و ما تنزل الا بامر ربك له ما بین ایدینا و ما خلفنا و ما بین ذلک و ما کان ربك نسیا! » (۶۴/مریم)

این آیات همه دلالت دارد بر اینکه وحی از حین شروعش به نازل شدن ، تا وقتی که به پیامبر می رسد و تا زمانی که پیغمبر آن را به مردم ابلاغ می کند ، در همه این مراحل از دگرگونگی و دستبرد هر بیگانه ای محفوظ است .

البته این دو وجه و دو دلیلی که ما آوردیم هر چند تنها عصمت انبیا در دو مرحله تلقی و تبلیغ را اثبات می کرد و متعرض عصمت از گناه نبود ، ولی ممکن است همین دو دلیل را طوری دیگر بیان کنیم ، که شامل عصمت از معصیت هم بشود ، به اینکه بگوئیم : هر عملی در نظر عقلا- مانند سخن دلالتی بر مقصود دارد ، وقتی فاعلی فعلی را انجام می دهد ، با فعل خود دلالت می کند بر اینکه آن عمل را عمل خوبی دانسته و عمل جایزی شمرده است . عینا مثل این است که با زبان گفته باشد این عمل عمل خوبی است ، و عملی است جایز .

حال اگر فرض کنیم که از پیغمبری گناهی سر بزند ، با اینکه خود او مردم را دستور می داد به اینکه این گناه را مرتکب نشوید ، قطعاً این عمل وی دلالت دارد بر تناقض گوئی او ، چون عمل او مناقض گفتار او است و در چنین فرض این پیغمبر

مبلغ هر دو طرف تناقض است و تبلیغ تناقض تبلیغ حق نیست ، چون کسی که از تناقض

خبر می دهد از حق خبر نداده ، بلکه از باطل خبر داده است ، چون هر یک از دو طرف طرف دیگر را باطل می داند ، پس هر دو طرف باطل است ، پس عصمت انبیا در تبلیغ رسالت تمام نمی شود مگر بعد از آنکه از معصیت هم عصمت داشته باشند و از مخالفت خدای تعالی مصون بوده باشند .

تا اینجا آیاتی از نظر خواننده گذشت ، که به توجیهی تنها بر دو قسم عصمت و به توجیهی دیگر بر هر سه قسم دلالت می کرد ، اینک آیاتی که بطور مطلق دلالت بر عصمت می کنند از نظر خواهد گذشت:

« اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ! » (۹۰/انعام)

معلوم می شود انبیا علیهم السلام هدایتشان به اقتدا از دیگران نبوده ، این دیگرانند که باید از هدایت آنان پیروی کنند . آیه شریفه: « و من يضل الله فما له من هاد ، و من يهدي الله فما له من مضل ! » (۳۶ و ۳۷/زمر) هم از هدایتی خبر می دهد که هیچ عاملی آن را دستخوش ضلالت نمی کند!

« من يهدي الله فهو المهتد ! » (۹۷/اسرا)

این آیه شریفه دستبرد و ضلالت هر مضلی را از مهتدین به هدایت خود نفی کرده ، می فرماید : در اینگونه افراد هیچ ضلالتی نیست و معلوم است که گناه هم یک قسم ضلالت است ، به دلیل آیه شریفه:

« ا لم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين ! »

و ان اعدوني هذا صراط مستقيم !

و لقد اضل منكم جبلا كثيرا ! » (۶۰ تا ۶۲/یس)

که هر معصیتی را ضلالتی خوانده ، که با ضلال شیطان صورت می گیرد ، و فرموده شیطان را عبادت مکنید ، که او گمراهتان می کند .

پس اثبات هدایت خدائی در حق انبیا علیهم السلام و سپس نفی ضلالت از هر کس که به هدایت او مهتدی شده باشد و آنگاه هر معصیتی را ضلالت خواندن دلالت دارد بر اینکه ساحت انبیا از اینکه معصیتی از ایشان سر بزند منزّه است و همچنین بری از اینند که در فهمیدن وحی و ابلاغ آن به مردم دچار خطا شوند .

یکی دیگر از آن آیات که بطور مطلق دلالت بر عصمت انبیا می کند آیه شریفه:

« و من يطع الله و الرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن اولئك رفيقا ! » (۶۹/نسا)

است ، که مردم را دو دسته کرده ، یکی آنهایی که هدایت یافتنشان منوط بر اطاعت خدا و رسول است ، دیگر آن طایفه ای که خدا بر آنان انعام کرده و غیر اطاعت عملی ندارند .



و به شهادت آیه شریفه:

« اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لا الضالین! » (۷۰۶/فاتحه)

که اوصاف افرادی را می شمارد که خدا بر آنان انعام کرده ، می فرماید : اینان گمراه نیستند و اگر از انبیا گناه صادر شود و یا در فهم و یا در تبلیغ وحی خطا کنند ، گمراه خواهند بود .

مؤید این معنا آیه زیر است که می فرماید:

« اولئك الذین انعم الله علیهم من النبیین من ذریه آدم و ممن حملنا مع نوح و من ذریه ابراهیم و اسرائیل و ممن هدینا و اجتینا اذا تتلی علیهم آیات الرحمن خروا سجدا و بکیا فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوه و اتبعوا الشهوات فسوف یلقون غیا! » (۵۸ و ۵۹/مریم)

چون اولاً- دو خصلت را در انبیا جمع کرده ، یکی اینکه دارای انعامی از خدایند ، دوم اینکه دارای هدایتند ، دیگر اینکه به بیانی توصیفشان کرده که در آن نهایت درجه تذلل در عبودیت است و جانشین آنان را به ضایع کردن نماز و پیروی شهوات توصیف نموده است .

و معلوم است که از این دو دسته انسانها دسته دوم غیر دسته اولند ، چون دسته اول رجالی ممدوح و مشکورند ، ولی دسته دوم مذمومند و وقتی مذمت دسته دوم این است که پیروی شهوات می کنند و در آخر دوزخ را خواهند دید ، معلوم است که دسته اول یعنی انبیا پیروی شهوات نمی کنند و دوزخی نمی بینند و این هم بدیهی است که چنین کسانی ممکن نیست معصیت از آنان سر بزنند ، حتی این دسته اگر قبل از نبوتشان هم پیروی شهوات می کردند ، باز ممکن نبود که دوزخ را دیدار نکنند ، برای اینکه جمله: « اضاعوا الصلوه و اتبعوا الشهوات فسوف یلقون غیا! » اطلاق دارد ، قبل از نبوت و بعد از نبوت یکسان است ، پس معلوم می شود که انبیا حتی قبل از نبوتشان نیز معصوم بوده اند .

این استدلال شبیه و نزدیک به استدلال کسی است که مساله عصمت انبیا را از طریق عقلی اثبات کرده ، می گوید : ارسال رسل و اجرای معجزات به دست انبیا ، خود مصدق دعوت ایشان است و دلیل بر این است که هیچ دروغی از ایشان صادر نمی شود و نیز دلیل بر این است که اهلیت تبلیغ را داشته اند ، چرا ؟ برای اینکه عقل آدمی انسانی را که دعوتی دارد و خودش کارهایی می کند که مخالف آن دعوت است ، چنین انسانی را اهل و شایسته آن دعوت نمی داند ، پس اجرای معجزات به دست انبیا خود متضمن تصدیق عصمت آنان در گرفتن وحی و تبلیغ رسالت و امتثال تکالیف متوجه به ایشان

است .

ممکن است کسی به این استدلال اشکال کند که مساله دعوت انحصار به انبیا ندارد ، مردم عادی و همین مردم که شما عقل آنانرا دلیل بر عصمت انبیا گرفته اید خودشان هم دعوت دارند ، چون اغراضی اجتماعی دارند ، که باید مردم را به سوی آن دعوت کنند و بر دعوت خود پافشاری و تبلیغ هم می کنند و ما می بینیم که گاهی می شود خود آنان قصور و یا تقصیرهایی در تبلیغ مرتکب می شوند ، چرا چنین قصور و یا تقصیری در دعوت انبیا جایز نباشد ؟ در پاسخ می گوئیم : تقصیر و قصور مردم به یکی از دو جهت است ، که هیچ یک در مساله دعوت انبیا نیست ، یا این است که خودشان مختصر قصور و یا تقصیر را مضر نمی دانند و در آن مسامحه می کنند و یا این است که غرضشان با رسیدن به مقداری از مطلوب حاصل می شود و به مختصر قناعت کرده از تمامی مطلوب صرفنظر می کنند : و خدای تعالی نه اهل مسامحه است ، و نه غرض و مطلوب او فوت شدنی است .

و نیز این اشکال بر آن وارد نیست که کسی بگوید : ظاهر آیه:

« فلو لا نفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقها فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون! » (۱۲۲/توبه)

با این دلیل نمی سازد ، برای اینکه از هر فرقه طایفه ای را مامور به تبلیغ نموده که دارای عصمت نیستند .

زیرا هر چند آیه شریفه در حق عامه مسلمانان است که عصمت ندارند لیکن این را هم نمی خواهد بفرماید که این طایفه مبلغ هر چه بگویند خدا تصدیق دارد و سخن ایشان هر چه باشد بر مردم حجت است ، بلکه صرفا می خواهد اجازه تبلیغ دهد و بفرماید این طایفه اجازه دارند آنچه را که خوانده اند در اختیار مردم بگذارند : و آیه شریفه وقتی اشکال به آن دلیل می شد که منظور معنای اول بوده باشد ، نه دوم .

و یکی دیگر از ادله عصمت انبیا علیهم السلام آیه شریفه:

« و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله ! » (۶۴/نسا)

می باشد ، چون مطاع بودن رسول را غایت ارسال رسول شمرده و آن هم تنها غایت و یگانه نتیجه و این معنا به ملازمه ای روشن مستلزم آن است که خدای تعالی هم همان را که رسول دستور می دهد اراده کرده باشد و خلاصه آنچه رسول با قول و فعل خود از مردم می خواهد خدا هم بخواهد ، چون قول و فعل هر یک وسیله ای برای تبلیغ اند ، حال اگر فرض کنیم رسول در تبلیغ خود مرتکب خطائی در قول یا فعل شود و یا مرتکب خطائی در فهمیدن وحی گردد ، این خطا را از مردم خواسته ، در حالی که خدا از مردم جز حق نمی خواهد .

و همچنین اگر فرض کنیم معصیتی از رسول سر بزند یا قولی و یا عملی از آنجا که قول و فعل پیغمبر حجت است، همین معصیت را از مردم خواسته است، در نتیجه باید بگوئیم یک قول یا فعل گناه در عین اینکه، مبعوض و گناه است، محبوب و اطاعت هم هست و خدا در عین اینکه آن را نخواسته، آن را خواسته است و در عین اینکه از آن نهی کرده به آن امر نموده است و خدای تعالی متعالی از تناقض در صفات و افعال است.

و چنین تناقضی از خدا سر نمی زند، حتی در صورتی هم که به قول بعضی ها تکلیف ما لا یطاق را جایز بدانیم و بگوئیم برای خدا جایز است که خلق را بما لا یطاق تکلیف کند، برای اینکه تکلیف به تناقض تکلیفی است که خودش محال است، نه اینکه تکلیف به محال باشد، دلیل اینکه تکلیفی است محال، این است که در مورد یک عمل هم تکلیف است هم لا تکلیف، هم اراده است و هم لا اراده، هم حب است و هم لا حب، هم مدح است و هم ذم.

باز از جمله آیاتی که بر عصمت انبیا دلالت دارد آیه شریفه زیر است:

«رسلا مبشرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجه بعد الرسل!» (نسا/۱۶۵)

برای اینکه ظهور در این دارد که خدای سبحان می خواهد عذری برای مردم نماند: و در هر عملی که معصیت و مخالفت با او است حجتی نداشته باشند و نیز ظهور در این دارد که قطع عذر و تمامیت حجت تنها از راه فرستادن رسولان علیهم السلام است و معلوم است که این غرض وقتی حاصل می شود که از ناحیه خود رسولان عمل و قولی که با اراده و رضای خدا موافقت ندارد صادر نشود و نیز خطائی در فهم وحی و تبلیغ آن مرتکب نشوند و گرنه مردم در گناه کاری خود معذور خواهند بود و می توانند حجت بیاورند که ما تقصیری نداشتیم.

زیرا پیغمبر را دیدیم که همین گناه را می کرد و یا پیغمبرت به ما اینطور دستور داد و این نقض غرض خدای تعالی است و حکمت خدا با نقض غرض نمی سازد.

حال اگر بگوئی: همه آیاتی که تا اینجا مورد استدلال قرار دادید بیش از این دلالت ندارد که انبیا علیهم السلام خطائی و معصیتی ندارند و این آن عصمتی که ادعایش می کردید نیست، برای اینکه عصمت بطوریکه قائلین به آن معتقدند عبارت است از نیروئی که انسان را از وقوع در خطا و ارتکاب معصیت باز دارد و این نیرو ربطی به صدور و عدم صدور عمل ندارد، بلکه مافوق عمل است، مبدئی است نفسانی که خودش برای خود افعالی نفسانی دارد، همچنانکه افعال ظاهری از ملکات نفسانی صادر می شود

در پاسخ می گوئیم: بله، درست است و لیکن آنچه ما در بحث های گذشته به آن احتیاج داریم، همان نبودن خطا و گناه ظاهری از پیغمبر است و اگر نتوانیم اثبات آن نیروئی کنیم که مصدر افعالی از صواب و طاعت است مضر به دعوی ما نیست.

علاوه بر اینکه ما می توانیم وجود آن نیرو را هم اثبات نموده بگوئیم: عصمت ظاهری انبیا ناشی از آن نیرو است، به همان دلیلی که در بحث از اعجاز و اینکه آیه: «ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شیء قدرا!» (۳/طلاق) و همچنین آیه: «ان ربی علی صراط مستقیم!» (۵۶/هود) چه دلالتی دارند، گذشت.

از این هم که بگذریم اصولا- می توانیم بگوئیم: هر حادثی از حوادث بطور مسلم مبدهی دارد، که حادثه از آن مبده صادر می شود، افعالی هم که از انبیا صادر می شود، آن هم به یک و تیره، یعنی همه صواب و اطاعت صادر می شود، لابد مستند به یک نیروئی است که در نفس انبیا علیهم السلام هست و این همان قوه ای است که شما دنبالش می گردید.

توضیح اینکه: افعالی که از پیغمبری صادر می شود که فرض کردیم همه اطاعت خداست، افعالی است اختیاری، عینا مانند همان افعال اختیاریه ای که از خود ما صادر می شود، چیزی که هست در ما همانطور که گاهی اطاعت است همچنین گاهی معصیت است و شکی نیست در اینکه فعل اختیاری از این جهت اختیاری است که از علم و مشیت ناشی می شود و اختلاف فعل از نظر اطاعت و معصیت به خاطر اختلافی است که در صورت علمیه آن فعل از نفس صادر می شود، اگر مطلوب - یعنی همان صورت های علمیه - پیروی هوس و ارتکاب عملی باشد که خدا از آن نهی کرده، معصیت سر می زند و اگر مطلوب حرکت در مسیر عبودیت و امتثال امر مولی باشد اطاعت محقق می شود.

پس اختلاف اعمال ما که یکی اطاعت نامیده می شود و دیگری معصیت، به خاطر اختلافی است که در علم صادر از نفس ما وجود دارد (و گرنه ریخت و قیافه گناه و صواب یکی است و میان شکل عمل زنا و عمل زناشویی هیچ فرقی نیست!) حال اگر یکی از این دو علم یعنی حرکت در مسیر عبودیت و امتثال امر الهی ادامه یابد معلوم است که جز اطاعت عملی از انسان سر نمی زند و اگر آن یکی دیگر یعنی حرکت در مسیر هوای نفس که مبدأ صدور معصیت است ادامه یابد (پناه می بریم به خدا!) جز معصیت از انسان سر نخواهد زد.

و بنابر این صدور افعال از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به وصف اطاعت صدور می است دائمی و این نیست مگر برای اینکه علمی که افعال اختیاری آن جناب از آن علم صادر می شود، صورت علمیه ای است صالح و غیر متغیر و آن عبارت است از

اینکه دائما باید بنده باشد و اطاعت کند و معلوم است که صورت علمیه و هیات نفسانیه ای که راسخ در نفس است و زوال پذیر نیست ملکه ای است نفسانی، مانند ملکه شجاعت و عفت و عدالت و امثال آن، پس در رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ملکه نفسانیه ای هست که تمامی افعالش از آن ملکه صادر است و چون ملکه صالحه ای است همه افعالش اطاعت و انقیاد خدای تعالی است و همین ملکه است که او را از معصیت باز می دارد .

این معنا و علت عصمت آن جناب از جهت معصیت بود، اما از آن دو جهت دیگر، یعنی عصمت از خطا در گرفتن وحی و در تبلیغ و رسالت، باز می گوئیم که در آن جناب ملکه و هیات نفسانیه ای است که نمی گذارد در این دو جهت نیز به خطا برود و اگر فرض کنیم که این افعال یعنی گرفتن وحی و تبلیغ آن و عمل به آن، همه به یک شکل یعنی به شکل اطاعت و صواب از آن جناب صادر می شود، دیگر احتیاج نداریم که قائل به وجود واسطه ای میان آن جناب و اعمالش شده، چیزی را منضم به نفس شریف رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بدانیم که با وجود چنان چیزی افعال اختیاریه آن جناب به شکل اطاعت و صواب و بر طبق اراده خدای سبحان از آن جناب صادر شود، زیرا نه تنها احتیاج نداریم، بلکه در آن صورت افعال اختیاریه آن جناب از اختیاریت خارج می شود، زیرا در چنین فرضی اراده خود آن جناب تاثیری در کارهایش نخواهد داشت، بلکه هر کاری که می کند مستند به آن واسطه خواهد بود و در این صورت خارج از فرض شده ایم، چون فرض کردیم که آن جناب نیز فردی از افراد انسان است، که هر چه می کند با علم و اراده و اختیار می کند، پس عصمت خدائی عبارت شد از اینکه خداوند سببی در انسان پدید آورد که به خاطر آن تمامی افعال انسان نامبرده به صورت اطاعت و صواب صادر شود و آن سبب عبارت است از علم راسخ در نفس، یعنی ملکه نفسانی که بیانش گذشت .

(۱)

**نبوت****گفتاری در نبوت**

« كَانِ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً...! »

« مردم قبل از بعثت انبیاء همه یک امت بودند خداوند به خاطر اختلافی که در میان آنان پدید آمد انبیایی به بشارت و انداز برگزید و با آنان کتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده اند حکم کنند...! »

(۲۱۳/بقره)

خدای سبحان بعد از آنکه این حقیقت (یعنی وصف ارشاد مردم به وسیله وحی) را در آیه مورد بحث و در بسیاری از موارد کلامش ذکر کرد، از مردانی که متکفل این وظیفه اند تعبیرهایی مختلف کرده، یعنی دو جور تعبیر کرده، که گویا نظیر تقسیم است یکی رسول و یکی هم نبی، یک جا فرموده: «و جیء بالنبیین و الشهداء!» (۶۹/زمر) و جایی دیگر فرموده: «یوم یجمع الله الرسل فبقول ما ذا اجبتم!» (۱۰۹/مائده)

و معنای این دو تعبیر، مختلف است، رسول کسی است که حامل رسالت و پیامی است و نبی کسی است که حامل خبری باشد، پس رسول شرافت و ساطت میان خدا و خلق دارد و نبی شرافت علم به خدا و به اخبار خدائی.

بعضی ها گفته اند: فرق میان نبی و رسول به عموم و خصوص مطلق است، به این معنا که رسول آن کسی است که هم مبعوث است و هم مامور، به تبلیغ رسالت و اما نبی کسی است که تنها مبعوث باشد، چه مامور به تبلیغ هم باشد و چه نباشد.

لیکن این فرق مورد تایید کلام خدای تعالی نیست، برای اینکه می فرماید: «و اذکر فی الکتاب موسی انه کان مخلصا و کان رسولا نبیا!» (۵۱/مریم) که در مقام مدح و تعظیم موسی علیه السلام او را هم رسول خوانده و هم نبی و مقام مدح اجازه نمی دهد این کلام را حمل بر ترقی از خاص به عام کنیم و بگوئیم، معنایش این است که اول نبی بود بعدا رسول شد.

و نیز می فرماید: «و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا نبی!» (۵۲/حج) که در این آیه میان رسول و نبی جمع کرده، در باره هر دو تعبیر به ارسلنا کرده است و هر دو را مرسل خوانده و این با گفتار آن مفسر درست در نمی آید.

لیکن آیه: «و وضع الكتاب و جیء بالنبیین و الشهداء!» (۲۱۳/بقره) که همه مبعوثین را انبیا خوانده و نیز آیه: «و لکن رسول الله و خاتم النبیین!» (۴۰/احزاب) که پیامبر اسلام را هم رسول و هم نبی خوانده.

و همچنین آیه مورد بحث که می فرماید: «فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین!» که باز همه مبعوثین را انبیا خوانده و نیز آیاتی دیگر، ظهور در این دارد که هر مبعوثی که رسول به سوی مردم است نبی نیز هست.

و این معنا با آیه: «و کان رسولاً نبیاً - و رسولی نبی بود!» (۵۱/مریم) منافات ندارد، چون در این آیه از دو کلمه رسول و نبی معنای لغوی آنها منظور است، نه دو اسمی که معنی لغوی را از دست داده باشد، در نتیجه معنای جمله این است که او رسولی بود با خبر از آیات خدا و معارف او.

و همچنین آیه: «و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا نبی...!» (۵۲/حج) چون ممکن است گفته شود، که نبی و رسول هر دو به سوی مردم گسیل شده اند، با این تفاوت که نبی مبعوث شده تا مردم را به آنچه از اخبار غیبی که نزد خود دارد خبر دهد، چون او به پاره ای از آنچه نزد خداست خبر دارد، ولی رسول کسی است که به رسالت خاصی زاید بر اصل نبوت گسیل شده است، همچنانکه امثال آیات زیر هم به این معنا اشعار دارد:

«و لکلُّ أُمَّةٍ رَسُولٌ، فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ، قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ!» (۴۷/یونس) و آیه:

«و ما كنا معذبین حتی نبعث رسولاً!» (۱۵/اسرا)

و بنابر این پس نبی عبارت است از کسی که برای مردم آنچه مایه صلاح معاش و معادشان است، یعنی اصول و فروع دین را بیان کند، البته این مقتضای عنایتی است که خدای تعالی نسبت به هدایت مردم به سوی سعادتشان دارد و اما رسول عبارت است از کسی که حامل رسالت خاصی باشد، مشتمل بر اتمام حجتی که به دنبال مخالفت با آن عذاب و هلاکت و امثال آن باشد، همچنانکه فرمود:

«لئلا یکون للناس علی الله حجه بعد الرسل!» (۶۵/نسا)

و از کلام خدای تعالی در فرق میان رسالت و نبوت بیش از مفهوم این دو لفظ چیزی استفاده نمی شود و لازمه این معنا همان مطلبی است که ما بدان اشاره نموده گفتیم: رسول شرافت و ساطت بین خدا و بندگان را دارد و نبی شرافت علم به خدا و معارف خدائی را دارد و به زودی خواهیم گفت انبیا بسیارند ولی خدای سبحان در کتاب خود نام و داستان همه را نیاورده همچنانکه خودش در کلام خود فرموده: «و لقد ارسلنا

رسلا من قبلک منهم من قصصنا علیک و منهم من لم نقصص علیک! (۷۸/غافر) و آیاتی دیگر نظیر این.

و از انبیا، آنانکه قرآن نامشان را آورده عبارتند از:

۱- آدم ۲- نوح ۳- ادریس ۴- هود ۵- صالح ۶- ابراهیم ۷- لوط

۸- اسماعیل ۹- یسع ۱۰- ذوالکفل ۱۱- الیاس ۱۲- یونس

۱۳- اسحاق ۱۴- یعقوب ۱۵- یوسف ۱۶- شعیب ۱۷- موسی

۱۸- هارون ۱۹- داوود ۲۰- سلیمان ۲۱- ایوب ۲۲- زکریا

۲۳- یحیی ۲۴- اسماعیل صادق الوعد ۲۵- عیسی

۲۶- محمد صلی الله علیه و آله و سلم

البته در آیات دیگری از قرآن کریم می بینید که انبیائی دیگر نه به اسم بلکه با توصیف و کنایه ذکر شده اند:

«الم تر الی الملا- من بنی اسرائیل من بعد موسی اذ قالوا لنبی لهم ابعث لنا ملکاً!» (۲۴۶/بقره) که مربوط است به جناب صموئیل و طالوت

«او کالذی مر علی قریه و هی خاویه علی عروشها!» (۲۵۹/بقره) که مربوط است به داستان جناب عزیر، که صد سال به خواب رفت و دوباره زنده شد.

«اذ ارسلنا الیهم اثنین فکذبوهما فعزنا بثالث!» (۱۴/یس) که مربوط به حواریون عیسی (ع) است و آیه:

«فوجدنا عبدا من عبادنا آتیناه رحمه من عندنا و علمناه من لدنا علماً!» (۶۵/کهف)

که مربوط است به داستان جناب خضر البته افراد دیگری هم هستند که قرآن کریم نامشان را آورده ولی نفرموده جزء انبیا بوده اند، مانند همسفر موسی که قرآن تنها در باره اش فرموده: «و اذ قال موسی لفتیه!» (۶۰/کهف) و مانند ذی القرنین و عمران پدر مریم.

و سخن کوتاه اینکه در قرآن کریم برای انبیا عدد معینی معین نکرده و عده آنان در روایات هم مختلف آمده، مشهورترین آنها روایت ابی ذر از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است، که فرموده انبیا صد و بیست و چهار هزار نفر، و رسولان ایشان سیصد و سیزده نفر بودند.



البته این را هم باید دانست که سادات انبیا یعنی اولوا العزم ایشان که دارای شریعت بوده اند پنج نفرند:

۱ - نوح ۲ - ابراهیم ۳ - موسی ۴ - عیسی ۵ - محمد صلی الله علیه وآله وسلم که قرآن در باره آنان فرموده:

«فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل!» (۳۵/احقاف)

و به زودی خواهد آمد که معنای عزم در اولوا العزم عبارت است از ثبات بر عهد نخست ، که از ایشان گرفته شد و اینکه آن عهد را فراموش نمی کنند ، همان عهدی که در باره اش فرمود: « و اذ اخذنا من النبین میثاقهم و منك و من نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم و اخذنا منهم میثاقا غلیظا !» (۷/احزاب) و نیز فرمود: « و لقد عهدنا الی آدم من قبل فنسی و لم نجد له عزما !» (۱۱۵/طه)

و هر یک از این پنج پیامبر صاحب شریعت و کتاب است چنانکه خداوند فرموده:

« شرع لكم من الدين ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی...! » (۱۳/شوری) و نیز فرمود:

« ان هذا لفی الصحف الاولی صحف ابراهیم و موسی !» (۱۸ و ۱۹/اعلی) و نیز فرمود:

« انا انزلنا التوریه فیها هدی و نور یحکم بها النبیون - تا آنجا که می فرماید - و قفینا علی آثارهم بعیسی بن مریم مصدقا لما بین یدیه من التوریه و آتیناه الانجیل فیها هدی و نور - تا آنجا که می فرماید - و انزلنا الیک الكتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الكتاب و مهیمنا علیه فاحکم بینهم بما انزل الله و لا تتبع اهوائهم عما جاءک من الحق لکل جعلنا منکم شرعه و منهاجا و لو شاء الله لجعلکم امه واحده و لکن لیلوکم فیما آتیکم !» (۴۴ تا ۴۸/مائده)

و این آیات بیان می کند که اولوا العزم دارای شریعت بوده اند و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلی الله علیه و آله و سلم کتاب داشته اند، اما کتاب نوح در سابق توجه فرمودید که آیه شریفه: « کان الناس امه واحده...! » به انضمام با آیه: « شرع لكم من الدين ما وصی به نوحا !» (۱۳/شوری) بر آن دلالت داشتند و این معنا یعنی انحصار شریعت و کتاب در پنج پیغمبر نام برده منافات ندارد با اینکه به حکم آیه: « و آتینا داود زبوراً !» (۱۶۳/نسا) داود علیه السلام هم کتابی داشته باشد و همچنین آدم و شیث و ادیس که به حکم روایات دارای کتاب بوده اند ، برای اینکه کتاب نامبردگان کتاب شریعت نبوده .

این را هم باید دانست که یکی از لوازم نبوت وحی است ، و وحی نوعی سخن گفتن خدا است ، که نبوت بدون آن نمی شود ، چون در آیه: « انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبین من بعده !» (۱۶۳/نسا) وحی را به تمامی انبیا نسبت داده است.

(۱)

### بحث فلسفی در مسئله نبوت عامه

مسئله نبوت عامه از این نظر که خود یک نحوه تبلیغ احکام و قوانین تشریح شده است و قوانین تشریح شده اموری است اعتباری نه حقایقی خارجی ، هر چند مساله ای است مربوط به علم کلام نه علم فلسفه که از حقایق خارجی و عینی بحث می کند و

کاری به امور اعتباری ندارد .

و لیکن از یک نقطه نظر دیگر مساله فلسفی هم هست ، برای اینکه مواد قانون دینی که یا معارف اصولی است و یا احکام اخلاقی است و یا دستورات عملی ، هر چه باشد با نفس انسان سروکار دارد ، چون غرض از تشریح این قوانین اصلاح نفس بشر است ، می خواهد با تمرین روزانه ملکات فاضله را در نفس رسوخ دهد .

آری علوم و ملکات به نفس انسانی صورتی می دهد ، که یا هم سنخ با سعادت او است و یا مایه شقاوت او ، علی ای حال تعیین راه سعادت و شقاوت انسان و قرب و بعدش از خدای سبحان به عهده همین صورتها است .

زیرا انسان بواسطه اعمال صالحه و عقائد حقه و صادقانه برای نفس خود کمالاتی کسب می کند ، که تنها می تواند با قرب به خدا و رضوان و بهشت او ارتباط داشته باشد و نیز بواسطه اعمال زشت و عقائد خرافی و باطل برای نفس خود صورتهائی درست می کند ، که جز با دنیای فانی و زخارف ناپایدار آن ارتباطی ندارد و این باعث می شود که بعد از مفارقت از دنیا و از دست رفتن اختیار مستقیماً به دار البوار و دوزخ و آتش درآید ، چون صور نفسانی او جز با آتش نمی تواند رابطه داشته باشد و این خود سیری است حقیقی .

و بنا بر این پس مساله نبوت از این نظر یک مساله حقیقی خواهد بود و حجتی هم که ما در بیان سابق در باره نبوت عامه آوردیم و آن را از کتاب خدای عزیز استفاده کردیم یک دلیل نقلی نبود بلکه حجتی بود عقلی و برهانی .

توضیح اینکه این صورتهای که گفتیم در اثر تکرار عمل پیدا می شود ، صورتهائی است برای نفس انسان ، انسانی که در راه استکمال قرار گرفته و در اینکه انسان موجودی است حقیقی و یکی از انواع موجودات و دارای آثار وجودیه خارجی ، هیچ حرفی نیست و این انسان از ناحیه علل فیاضه که به هر موجودی قابلیت برای رسیدن به کمالش می دهد دارای چنین قابلیتی هست که به آخرین مرحله کمال وجودیش برسد ، و این معنا را هم تجربه اثبات کرده و هم برهان .

و چون چنین است پس بر خدائی که واجب الوجود و تام الافاضه است ، واجب است برای هر نفسی که استعداد رسیدن به کمالی را دارد افاضه ای کند و شرایطی فراهم آورد ، تا آن نفس به کمال خود برسد و آنچه بالقوه دارد بالفعل شود و این کمال هر چه می خواهد باشد ، البته اگر نفس دارای صفات پسندیده ای باشد این کمال سعادت خواهد بود و اگر دارای رذائلی و هیاتی نازیبا بود ، البته این کمال کمال در شقاوت خواهد بود .

و از آنجائی که این ملکات و این صورتها که برای نفس پیدا می شود از راه افعال اختیاریه او و افعال اختیاریه او هم از راه اعتقاد به درستی و نادرستی و خوف از نادرستی و رجاء به درستی و رغبت به منافع و ترس از ضررها منشا می گیرد لا جرم آن افاضه خدائی لازم است متوجه به دعوت دینی شود و خدای تعالی از راه دعوتهای دینی و بشارت و انذار و تخویف و تطمیع، بشر را به اعمال صالح و ادار و از اعمال زشت دور بدارد، تا این دعوتهای دینی مایه شفای مؤمنین گشته، سعادتشان بوسیله آن به کمال برسد و از سوی دیگر مایه خسارت ستمگران گشته، شقاوت آنان هم تکمیل گردد و چون دعوت احتیاج به داعی دارد تا متعهد و مسؤول این دعوت شود، لا جرم باید انبیائی برگزیند، اینجاست که بحث فلسفی ما به مساله نبوت عامه منتهی می گردد.

حال ممکن است بگوئی: در این دعوت همان عقل خود انسانها که پیغمبر باطنی ایشان است کافی است، چون عقل هم می گوید انسان در اعتقاد و عمل باید راه حق را پیروی کند و طریق فضیلت و تقوا را پیش گیرد، دیگر چه احتیاجی به انبیا هست، چه رسد به اینکه مساله نبوت سر از فلسفه در آورد.

در پاسخ می گوئیم: آن عقلی که انسان را به حق دعوت می کند عقل عملی است، که به حسن و قبح حکم می کند و برای ما مشخص می کند چه عملی حسن و نیکو و چه عملی قبیح و زشت است، نه عقل نظری که وظیفه اش تشخیص حقیقت هر چیز است و بیانش در سابق گذشت و عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می گیرد، که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل موجود است و احتیاج به اینکه فعلیت پیدا کند ندارد و این احساسات همان قوای شهویه و غضبیه است و اما قوه ناطقه قدسیه در آغاز وجود انسان بالقوه است و هیچ فعلیتی ندارد و ما در سابق هم گفتیم: که این احساسات فطری خودش عامل اختلاف است.

و خلاصه کلام اینکه آن عقل عملی که گفتیم مقدمات خود را از احساسات می گیرد و بالفعل در انسان موجود است نمی تواند و نمی گذارد که عقل بالقوه انسان مبدل به بالفعل گردد، همچنانکه ما وضع انسانها را به چشم خود می بینیم که هر قوم و یا فردی که تربیت صالح ندیده باشد، به زودی به سوی توحش و بربریت متمایل می شود، با اینکه همه انسانهای وحشی، هم عقل دارند و هم فطرتشان علیه آنان حکم می کند، ولی می بینیم که هیچ کاری صورت نمی دهند، پس ناگزیر باید پذیریم که ما ابناء بشر هرگز از نبوت بی نیاز نیستیم، چون نبی کسی است که از ناحیه خدا مؤید شده و عقل خود ما نیز نبوتش را تایید کرده باشد.

(۱)

### بحث اجتماعی در نبوت عامه

حال اگر بگوئی: بر فرض اینکه عقل بشر به تنهایی نتواند در فرد فرد بشر و یا در تک تک اقوام، در همه تقادیر عمل کند و راه بشر را پیش پایش روشن سازد و لیکن طبیعت سودجوی بشر دائما متمایل به آن جانبی است که صلاح خود را در آن سو می بیند، اجتماعی هم که تابع طبیعت است، افراد خود را به همان سو هدایت می کند، پس بالاخره اجتماع انسان هیات صالحه ای به خود خواهد گرفت، که در آن هیات سعادت افراد اجتماع تامین می شود و این همان اصل معروف است که می گویند انسان تابع محیط است، آری واکنشها و تاثیرهای متقابل که جهات متضاد در یکدیگر دارند، بالاخره کار اجتماع را به صلاحی مناسب محیط زندگی انسانی می کشاند و در نتیجه سعادت نوع را در صورتی که افرادش مجتمع باشند به سوی نوع جلب می کند.

شاهد این معنا این است که هم خود مشاهده می کنیم و هم تاریخ می گوید: که اجتماعات لا یزال رو به سوی تکامل داشته و همواره در جستجوی صلاح و بهتر شدن بوده و به سوی سعادت می کشند که در ذائقه انسان لذیذ است متوجه است.

بعضی از اجتماعات به این آرزوی خود رسیده اند، مانند جامعه سویس و بعضی در طریق رسیدن به آنند و هنوز شرایط کمال برایشان فراهم نشده، مانند سایر دولت ها که بعضی نزدیک به رسیدنند و بعضی فاصله شان زیاد است.

در پاسخ می گوئیم: اینکه طبیعت به سوی کمال و سعادت است، چیزی نیست که کسی بتواند آن را انکار کند چون اجتماعی که سروکارش منتهی به طبیعت است حالش حال طبیعت است، در اینکه مانند طبیعت متوجه به سوی کمال است و لیکن آن حقیقتی که جا دارد مورد دقت قرار گیرد، این است که این تمایل و توجه مستلزم آن نیست که کمال و سعادت حقیقیش فعلیت هم داشته باشد، گفتگوی شما در باره کمال شهوی و غضبی انسان است، که ما در سابق گفتیم این کمال در انسان فعلیت دارد، آنکه در انسان بالقوه است و همه تکاپوی زندگی به دنبال آن است، آن سعادت حقیقی است، شاهدش عینا، همان شاهی است که خود شما به آن استشهاد کردید، که اجتماعات متمدن گذشته و حاضر همه به سوی کمال متوجه بوده و هستند، همه می خواهند به مدینه فاصله و سعیده برسند، چیزی که هست بعضی به آن نزدیک شده اند و بعضی دیگر هنوز دورند.

آری آن کمال و سعادت که ما در اجتماعات، نامبرده می بینیم کمال و سعادت

جسمی است و کمال جسمی کمال انسان نیست ، چون انسان در همان جسمانیت خلاصه نمی شود ، بلکه او مرکب است از جسمی و روحی و مؤلف است از دو جهت مادیت و معنویت ، او حیاتی در بدن دارد ، و حیاتی بعد از مفارقت از بدن ، آری او فنا و زوال ندارد ، او احتیاج به کمال و سعادت دارد که در زندگی آخرت خود به آن تکیه داشته باشد ، پس این صحیح نیست که کمال جسمی او را که اساسش زندگی طبیعی او است کمال او و سعادت او بخوانی ، و حقیقت انسان را منحصر در همین حقیقت بدانی .

پس روشن شد که اجتماع به حسب تجربه متوجه است به سوی فعلیت کمال جسمانیتش ، نه کمال انسانی و اگر منظور شما این است که انسان به حسب طبیعت به سوی کمال حقیقی و سعادت واقعی هدایت شده ( نه کمال جسمانی که اگر تقویت شود ، انسانیتش هلاک گشته ، آن واقعیت دو گونه اش مبدل به یک گونه آنهم حیوانیت شده ، و در نتیجه از صراط مستقیم گمراه می گردد!) اشتباه کرده اید ، برای اینکه چنین کمالی جز با تاییدی از ناحیه مساله نبوت و جز بوسیله هدایت الهیه حاصل نمی شود .

و اگر بگوئی : از دو حال بیرون نیست ، یا این هدایت الهیه و دعوت نبویه که شما مدعی صحت آن هستید ارتباطی با هدایت تکوینی دارد و یا ندارد ، اگر ارتباط داشته باشد ، باید تاثیرش در اجتماعات بشری فعلیت داشته باشد ، همانطور که هدایت تکوینی انسان و بلکه هر موجود مخلوقی به سوی منافع وجودش امری است فعلی و جاری در خلقت و تکوین ، پس باید همه اجتماعات دارای هدایت انبیا باشند و عینا مانند سایر غرائزی که در همه افراد بشر جاری است جریان داشته باشد و اگر ارتباطی با هدایت تکوینی نداشته باشد ، که دیگر معنا ندارد آن را هدایت به سوی کمال حقیقی و اصلاح حقیقی بخوانی ، چون اجتماعات بشری چنین هدایتی را نمی پذیرد .

پس ادعای اینکه تنها مساله نبوت می تواند اختلافات زندگی را برطرف کند ، صرف فرضیه ای است که قابل انطباق با حقیقت و واقع نیست .

در پاسخ می گوئیم : اولاً هدایت الهیه و دعوت نبویه ارتباطی با هدایت تکوینی دارد و آثارش در تربیت انسانها مشهود و معاین است ، بطوریکه کسی نمی تواند آنرا انکار کند ، مگر لجبازی که سر ناسازگاری داشته باشد ، برای اینکه در تمامی اعصار که این هدایت در بشر ظاهر شده ، میلیونها نفر را که به آن دعوت ایمان آورده و منقاد آن شدند ، برای رسیدن به سعادت تربیت کرده و چند برابر آن را هم به خاطر انکار و ردشان به شقاوت کشانیده .

علاوه بر بعضی اجتماعات دینی که احیانا تشکیل شده و به صورت مدینه فاضله ای در آمده است ، از این هم که بگذریم عمر دنیا که هنوز تمام نشده و عالم

انسانی منقرض نگشته ، از کجا که تحولات اجتماع انسانی روزی کار انسان را به تشکیل اجتماعی دینی و صالح نکشانند ، اجتماعی که زندگی انسانها در آن ، زندگی انسان حقیقی باشد و انسان به سعادت فضائل و اخلاق راقیه برسد ، روزی که در روی زمین جز خدا چیزی پرستیده نشود و اثری از ظلم و رذائل باقی نماند و ما نمی توانیم مثل چنین تاثیر عظیمی را نادیده گرفته و بی اعتنا از کنارش بگذریم .

و ثانياً بحثهای اجتماعی و همچنین علم روانکاوی و علم اخلاق این معنا را ثابت کرده که افعالی که از انسان سر می زند ، ارتباطی با احوال درونی و ملکات اخلاقی دارد و از سرچشمه صفات نفسانی تراوش می کند و در عین حال تاثیری متقابل در نفس دارد.

پس افعال در عین اینکه آثار نفس و صفات نفس هستند ، در نفس و صفات آن اثر هم می گذارند و از این مطلب مسلم دو اصل استنتاج می شود ، یکی سرایت صفات و اخلاق و یکی هم اصل وراثت آنها ، در اصل اول وجود صفات و اخلاق بوسیله سرایت در عمل وسعت عرضی پیدا می کند و در اصل دوم بقای وجود آنها بوسیله وراثت وسعت طولی می یابد .

( ساده تر بگویم عمل آدمی مطابق و هم سنخ نفس او صادر می شود هر قدر نفس دارای صفات کاملتری باشد عمل دارای کیفیت بیشتری از حسن می گردد و این همان وسعت عرضی است و در اثر تکرار اینگونه اعمال ملکات فاضله رسوخ بیشتری در نفس پیدا می کند و در نتیجه صدور اینگونه اعمال دوام و بقای بیشتری می یابد و این همان وسعت طولی است. مترجم )

پس چنین دعوت عظیمی که همواره دوش به دوش بشر و از قدیمی ترین عهد بشریت چه قبل از ضبط تاریخ و چه بعد از آن همراه بشر بوده و بشر آن را پذیرفته حتما اثر عمیقی در زندگی اجتماعی بشر داشته و در تهذیب اخلاق بشر و تقویت صفات پسندیده او اثر گذاشته و گرنه مورد قبول او واقع نمی شد ، پس دعوت دینی بدون شك آثاری در نفوس داشته حتی در آن اکثریتی که آنرا نپذیرفته و به آن ایمان نیاوردند .

آری حقیقت امر این است که این تمدنی که ما فعلاً در جوامع مترقی بشر می بینیم ، همه از آثار نبوت و دین است ، که این جوامع آن را به وراثت و یا تقلید به دست آورده اند ، از روزی که دین در میان بشر پیدا شد و امت ها و جماعتی بسیاری خود را متدین به آن دانستند ، از همان روز علاقه به اخلاق فاضله و عشق به عدالت و صلاح در بشر پیدا شد ، چون غیر از دین هیچ عامل دیگری و هیچ داعی دیگری بشر را به داشتن ایمان و اخلاق فاضله و عدالت و صلاح دعوت نکرده .

پس آنچه از صفات پسندیده در امروز در میان اقوام و ملل می بینیم ، هر قدر هم

اندک باشد بطور قطع از بقایای آثار و نتایج آن دعوت است ، چون اجتماعاتی که در بشر پیدا شده و سیستم هائی که برای خود اتخاذ کرده ، بطور کلی سه قسم سیستم است و چهارمی ندارد .

۱- سیستم استبداد است ، که جامعه را در تمامی شؤون انسانیت محکوم به اسارت و بردگی می کند .

۲- سیستم پارلمانی است که در آن قوانین مدنی در میان مردم حکمفرماست و قلمرو این قوانین تنها افعال مردم است و در اخلاق و امور معنوی بشر را آزاد گذاشته و بلکه به آزادی در آن دعوت هم می کند.

۳- سوم دین است که بشر را در جمیع شؤون مادی و معنوی دعوت به صلاح می کند ، هم در اعتقادات و هم در اخلاق و هم در رفتار .

بنابر این اگر در دنیا امید خیر یا سعادت باشد ، باید از دین و تربیت دینی امید داشت و در آن جستجو کرد ، شاهد این معنا ملل راقیه دنیای عصر حاضر است که می بینیم اساس اجتماع را کمالات مادی و طبیعی قرار داده و مساله دین و اخلاق را مهمل گذاشته اند و می بینیم با اینکه اصل فطرت را دارند ، مع ذلک فضائل انسانی از قبیل صلاح و رحمت و محبت و صفای قلب و غیره را از دست داده اند و احکام فطرت را از یاد برده اند و اگر اصل فطرت در اصلاح بشر کافی بود و همانطور که گفتیم صفات انسانی از بقایای موروثی دین نبود ، نمی بایستی کار بشر به این توحش بکشد و نباید هیچ یک از فضائل انسانی را از دست داده باشد .

علاوه بر اینکه تاریخ راستگوترین شاهد است بر اینکه تمدن غرب و پیشرفت کشورهای مسیحی اقتباسهائی است که مسیحیان بعد از جنگ های صلیبی از قوانین عامه اسلامی کرده ، و بوسیله آن پیشرفت کردند و خود مسلمانان آن قوانین را پشت سر انداختند ، آنان پیشرفت کردند و اینان عقب ماندند ، که اگر بخواهیم بیشتر در اینجا قلمفرسائی کنیم دامنه کلام بسیار وسیع می شود .

ولی سخن را کوتاه کرده می گوئیم : این دو اصلی که گفته شد ، یعنی اصل سرایت و اصل وراثت ، تقلیدی است چون انسان دارای این غریزه است ، که می خواهد سنت و سیره ای را که با آن انس گرفته محفوظ نگهدارد و این دو اصل تقلیدی همانطور که باعث نفوذ سنت های غیر دینی می شوند ، باعث نفوذ سنت های دینی نیز می شوند و این خود تاثیری است فعلی .

حال اگر بررسی : بنا بر این دیگر فطرت چه نقشی دارد ، وقتی سعادت بشر به دست مساله نبوت تامین می شود ، دیگر نباید فطرت تاثیری داشته باشد و حال آنکه



می بینیم تشریح دینی هم اساس کار خود را فطرت بشر قرار داده و انبیا ادعا می کنند که قوانین دینیشان بر طبق فطرت است .

در پاسخ می گوئیم : همان بیانی که در سابق برای ارتباط فطرت با سعادت و کمال انسان گذرانندیم ، در پاسخ از این شبهه کافی است ، برای اینکه سعادت و کمالی که نبوت برای انسان جلب می کند ، امری خارج از این نوع ، و بیگانه از فطرت او نیست ، چون خود فطرت نیز آن کمال را تشخیص می دهد .

چیزی که هست این تشخیص به تنهایی کافی نیست که آن کمال بالقوه را بالفعل کند ، بدون اینکه معینی او را اعانت و یاری کند و این معین که می تواند فطرت را در رسیدن به آن کمال یاری دهد یعنی حقیقت نبوت ، نیز امری خارج از انسانیت و کمال انسانیت نیست ، که مانند سنگی که در دست انسانی قرار گرفته چیزی خارج از ذات انسان و منضم به انسان باشد ، چون اگر اینطور بود ، آنچه هم از ناحیه نبوت عاید انسان شده ، باید چیزی بیگانه از انسان و سعادت و کمال او باشد و نظیر سنگینی ای باشد که در مثال مزبور آن سنگ به سنگینی انسان می افزاید و هیچ ربطی به سنگینی خود او ندارد .

بلکه آن فایده و اثری که از ناحیه نبوت عاید انسان می شود نیز کمال فطری انسان است کمالی است که در نهاد این نوع ذخیره شده و شعوری خاص و ادراکی مخصوص است که در حقیقت ذات بشر نهفته بوده و تنها آحادی از بشر می توانند به آنها پی ببرند که مشمول عنایت الهیه قرار گرفته باشند ، همچنانکه می بینیم کسانی از افراد بشر می توانند لذت نکاح و زناشویی را درک کنند ، که به سن بلوغ رسیده باشند و آنهائی که به این سن نرسیده اند ، با اینکه استعداد این درک در آنها هست ، ولی نمی توانند آن را درک و لمس کنند ، آری هر چند که تمامی افراد بشر از بالغ و غیر بالغ در فطرت انسانیت مشترکند و هر چند که درک شهوت درکی است فطری ، اما فعلیت آن تنها مخصوص افراد بالغ است .

و سخن کوتاه اینکه نه حقیقت نبوت امری است زاید بر انسانیت انسانی که نبی خوانده می شود و خارج از فطرت او و نه آن سعادت‌تی که سایر افراد امت را به سوبیش می خواند ، امری است خارج از انسانیت و فطرت امت و بیگانه از آنچه وجود انسانیشان با آن مانوس است و گرنه آن سعادت نسبت به ایشان سعادت و کمال نبود.

در اینجا ممکن است بگوئی بنا بر این بیان اشکال دوباره متوجه مساله نبوت می شود ، چون بنا بر این توجیه که گفتید نبوت خارج از فطرت نیست پس همان فطرت برای هدایت خلق کافی است .

چون خلاصه بیان شما این شد که اولاً فطرت انسانی او را به تمدن و سپس به اختلاف می کشاند و در ثانی همین فطرت در بعضی از افراد برجسته از صلحا که فطرتشان مستقیم و عقولشان از اوهام و هوا و هوسها و رذائل اخلاق پاک است آنان را به راه و روشی که مایه صلاح اجتماع و سعادت بشریت است هدایت می کند و در نتیجه ایشان قوانینی وضع می کنند که زندگی دنیا و آخرت بشر را اصلاح می کند، چون بنا بر این بیان، نبی عبارت شد از انسان صالحی که در او نبوغی اجتماعی وجود دارد.

در پاسخ می گوئیم: خیر، ما نمی خواستیم این را بگوئیم و این گفته تفسیری است که با حقیقت نبوت و آثار آن منطبق نیست.

اولاً برای اینکه این فرضیه ای است که بعضی علمای اجتماع که هیچ آگهی و تخصصی در مسائل دینی و معارف مربوط به مبدأ و معاد ندارند فرض کرده و گفته اند: نبوت نبوغ خاصی است اجتماعی که از استقامت فطرت و سلامت عقل ناشی می شود و این نبوغ او را وادار می کند در حال اجتماع و آنچه مایه صلاح اجتماعاتی است که دستخوش اختلال نظام شده و آنچه مایه سعادت انسان اجتماعی است تفکر کند.

و آن وقت این نابغه اجتماعی را پیغمبر خوانده و فکر صالحی که از قوای فکریه او ترشح می کند وحی نامیده و قوانینی را که او به منظور اصلاح جامعه آورده است دین خوانده و روح پاک او را که این افکار را به قوای فکریه او می دهد روح الامین نامیده، چون طهارت روح او نمی گذارد که هوا و هوس خود را پیروی نموده، در نتیجه به بشریت خیانت کند (البته ملهم حقیقی را خدای سبحان دانسته)، و نیز آن کتابی که مشتمل بر افکار عالیه و پاک او است، کتاب آسمانی، و قوای طبیعی، و یا جهات داعیه به خیر را ملائکه و نفس اماره به سوء و یا قوا و یا جهات داعیه به شر و فساد را شیطان خوانده و بهمین قیاس تمامی مسائل نبوت را با مسائل طبیعی توجیه کرده است.

و حال آنکه این فرضیه فاسد است و ما در بحثی که پیرامون اعجاز داشتیم گفتیم باید نبوت به این معنا را یک بازی سیاسی نامید، نه نبوت الهی.

و باز در گذشته گفتیم: این فکری که آقایان نامش را نبوغ خاص نبوت نهاده اند از خواص عقل عملی است، که وظیفه اش تشخیص کارهای خیر از کارهای شر است، که کدام مصلحت دارد و کدام مفسده؟ و این عقل را همه عقلا دارند و یکی از هدایای فطرت است، که مشترک میان همه افراد انسان است.

و نیز گفتیم: این عقل عیناً همان است که بشر را به اختلاف می کشاند و چیزی که مایه اختلاف است نمی تواند در عین حال وسیله رفع اختلاف شود، بلکه محتاج است به متممی که کار او را در رفع اختلاف تکمیل کند و توجه فرمودید که آن متمم باید

شعوری خاص باشد که به حسب فعلیت مختص به بعضی از آحاد انسان باشد، تا بوسیله آن شعور مرموز به سوی سعادت حقیقی انسان در معاش و معادش هدایت شود.

از اینجا روشن گردید که این شعور از سنخ شعور فکر نیست، به این معنا که آن نتایج فکری که انسان از راه مقدمات عقلیه اش به دست می آورد، غیر شعور نبوی است و طریق آن غیر طریق این است.

و روانکاوانی که پیرامون خواص نفس بحث می کنند شکی در این معنا ندارند که در آدمی شعوری هست نفسی و باطنی، که چه بسا در آحادی از افراد انسان پیدا می شود و دری از غیب به رویش می گشاید از عالمی که ورای این عالم است و در نتیجه به عجایبی از معارف و معلومات دست می یابد، ورای آنچه در دسترس عقل و فکر است و تمامی علمای نفس چه قدمای دانشمندان اسلامی خودمان و چه روانکاوان عصر حاضر در اروپا از قبیل جمز انگلیسی و غیره به این حقیقت تصریح کرده اند.

پس معلوم شد که باب وحی نبوی غیر باب فکر عقلی است و نیز معلوم گردید که مساله نبوت و همچنین شریعت و دین و کتاب و فرشتگان و شیاطین را نمی توان با آن معانی که آقایان برای این عناوین کرده اند منطبق دانست.

و ثانیاً آنچه از کلمات خود انبیا که مدعی مقام نبوت و وحی بودند، از قبیل محمد، عیسی، موسی، ابراهیم و نوح علیهما السلام و غیر ایشان در دست است - با در نظر گرفتن اینکه این حضرات دعوی یکدیگر را تصدیق دارند - و نیز آنچه از کتب آنان باقی مانده، مانند قرآن کریم، صریح در خلاف این تفسیری است که آقایان برای نبوت و وحی، نزول کتاب، همچنین ملائکه و حقایق دیگر دینی کرده اند، برای اینکه صریح کتاب و سنت اسلام و همچنین آنچه از انبیا علیهم السلام در باره این حقایق و آثارش به ما رسیده خارج از سنخ طبیعی و نشاء ماده و حکم حس است و خلاصه حقایقی است که اگر بخواهیم با اسرار طبیعی توجیهش کنیم، تاویلی کرده ایم که طبیعت کلام آنان آن را نمی پذیرد و ذوق هیچ شنونده ای آن را نمی پسندد.

پس از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که آنچه وسیله رفع اختلاف اجتماع انسانی است شعوری باطنی است، که صلاح اجتماع را درک می کند و آن شعور باطنی نیروئی است که پیغمبران را از دیگران ممتاز می کند، شعوری است غیر شعور فکری، که تمامی افراد انسان در آن شریکند.

باز هم اگر برگردی و بگوئی: در سابق گفتیم: هر طریقه و روشی که فرض شود هادی انسان به سوی سعادت و کمال نوعی او است، باید از راه ارتباط و اتحاد با فطرتش باشد نه اجنبی از فطرت او و چون سنگی در دست او و این شعور باطنی که شما برای

انبیا اثبات می کنند امری است خارق العاده که تک تک افراد انسان در خود چنان چیزی نمی یابند ، و افراد انگشت شماری مدعی داشتن آن هستند و با این حال چگونه می تواند تمامی افراد بشر را به سوی صلاح و سعادت حقیقیشان هدایت کند ؟ .

در پاسخ می گوئیم : در اینکه مساله نبوت امری خارق العاده است حرفی نیست و همچنین در اینکه شعور نبوت از قبیل ادراکات باطنی است و شعوری است پنهان از حواس ظاهری شکی نیست ، لیکن عقل بشر نه منکر خارق العاده است و نه هر چیزی را که محسوس به حواس ظاهری نیست باطل و خالی از حقیقت می داند .

آن چیزی که عقل نمی پذیرد تنها امور محال است و هیچ دلیل عقلی بر محال بودن خارق العاده نداریم ، بلکه خود عقل اینگونه امور و همچنین امور مستور از حواس ظاهری را اثبات می کند و راه برای اثباتش دارد .

آری عقل می تواند برای اثبات هر امر ممکن از دو طریق استدلال کند ، یکی از طریق علل وجود آن ، که این قسم استدلال را اصطلاحاً استدلال لمی می خوانند و دیگری از راه لوازم و آثار آن که این طریق را طریق انی می نامند ، از این دو طریق وجود آن چیز را اثبات می کند : هر چند که به هیچ یک از حواس ظاهری محسوس نباشد .

نبوت را هم به همان معنائی که ما برای آن کردیم می توان به این دو طریق اثبات نمود ، یک بار از طریق آثار و برکاتش که همان تامین سعادت دنیا و آخرت بشر است و نوبتی از طریق لوازمش ، به این بیان که نبوت از آنجا که امری است خارق العاده قهراً برگشت ادعای آن از ناحیه کسی که مدعی نبوت است ، به این ادعا است که آن خدائی که در ورای طبیعت است و اله طبیعت است و طبیعت را بطور کلی به سوی سعادتش و انسان را هم که نوعی از موجودات طبیعت است به سوی کمال و سعادتش هدایت می کند ، در بعضی از افراد انسان تصرفی خارق العاده می کند ، به این معنا که به او وحی می فرستد .

حال می گوئیم شما بر حسب فرض نبوت را پذیرفته اید تنها اشکالتان در این است که مردمی که شعور مرموز آن پیغمبر را ندارند ، فطرتشان ارتباطی و اتحادی با دعوت او ندارد ، چگونه ممکن است به نبوت او پی ببرند ، تا او بتواند ایشان را به سوی کمال و سعادت حقیقیشان هدایت کند ؟ .

حاصل جواب ما این شد که مردم به محضی که دعوی او را می شنوند : این معنا به ذهنشان می آید که اگر این شخص پیغمبر باشد ، یعنی شخص خارق العاده باشد که خدای تعالی در او تصرفی خارق العاده کرده ، باید کارهای خارق العاده دیگر هم صدورش از او ممکن باشد ، چون به اصطلاح علمی معروف ( حکم الامثال فیما یجوز و ما لا یجوز

واحد، یعنی دو چیز که مثل همدیگرند اگر حکم یکی امکان و جواز باشد، حکم آن دیگری هم همان است و اگر حکم یکی عدم امکان و جواز باشد، در آن دیگری هم همان است.)

در مساله مورد بحث نیز وقتی بنا شد یک امر خارق العاده ممکن باشد، باید خارق العاده های دیگر نیز ممکن باشد و این شخص خودش دعوی نبوت یعنی امری خارق العاده می کند، پس باید خارق العاده هائی دیگر نیز برایش ممکن باشد، و بتواند برای اثبات نبوت خود معجزه بیاورد، معجزه ای مربوط به نبوتش که هر بیننده ای که در نبوت او شک دارد، با دیدن آن یقین به نبوت وی بکند و ما در بحث اعجاز در تفسیر آیه: «و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسوره من مثله...!» (۲۳/بقره) در میزان به قدر کفایت بحث کردیم.

حال اگر بگوئی: گیرم که اختلاف بشر بوسیله این شعور مرموز که نامش وحی نبوت است و شخص پیغمبر آن را از راه آوردن معجزه اثبات کرد و مردم به حکم عقل خودشان محکوم به پذیرفتن آثار نبوت او یعنی دین و شریعت او شدند، برطرف شد، لیکن این سؤال باقی می ماند که از کجا بفهمیم این پیغمبر ایمن از اشتباه است و چه عاملی هست که می تواند او را در تشریعاتش از وقوع در اشتباه جلوگیری شود، او هم فردی است از بشر، همان طبیعت که سایر افراد دارند که احیانا دچار اشتباه می شوند، او نیز دارد، و معلوم است که ارتکاب خطا و اشتباه در مرحله تشریح دین و رفع اختلاف از اجتماع خود عین اختلاف اجتماعی است در اینکه از استكمال نوع انسانی جلوگیری شده و او را از راه سعادت و کمالش منحرف و گمراه می کند، در نتیجه همان محذور دوباره و از نو برمی گردد.

در پاسخ می گوئیم: این سؤال مربوط به همان مساله عصمت انبیا است، که بحث های گذشته صرفنظر از دلیل نقلی پاسخگوی آن است، برای اینکه گفتیم آن عاملی که نوع انسان را آفرید و به سوی فعلیت کمال و در آخر به سوی این کمالی که گفتیم رفع اختلاف می کند سوق داد، ناموس خلقت بود، که عبارت است از رساندن هر نوع از انواع مخلوق به سوی کمال وجودی و سعادت حقیقیش، آری آن سبب که باعث شد انسان در خارج وجودی حقیقی یابد، مانند سایر انواع موجودات خارجی همان سبب او را به هدایت تکوینی خارجی به سوی سعادتش هدایت می کند.

این هم مسلم و معلوم است که امور خارجی از این جهت که خارجی هستند دچار خطا و غلط نمی شوند، به این معنا که در وجود خارجی خطا و غلط نیست، چون پر واضح است که آنچه در خارج است همان است که در خارج هست، و خطا و غلط

جایش ذهن است ، به این معنا که گاهی علوم تصدیقی و فکری با خارج تطبیق نمی کند و گاهی می کند ، آنجا که تطبیق نمی کند می گوئیم : فلاں مطلب غلط و اشتباه و یا فلاں خبر دروغ است ، و آنجا که تطبیق می کند ، می گوئیم صحیح و راست است .

و وقتی فرض کردیم که آن چیزی که انسانها را به سوی سعادت و رفع اختلاف ناشی از اجتماعش هدایت می کند ، ایجاد و تکوین است ، قهرا باید اشتباه و خطائی در هدایتش مرتکب نشود ، نه در هدایتش و نه در وسیله هدایتش ، که همان روح نبوت و شعور مرموز وحی است ، پس نه تکوین در ایجاد این شعور در وجود شخص نبی اشتباه می کند و نه خود این شعور که پدیده تکوین است ، در تشخیص مصالح نوع از مفاسد آن و سعادتش از شقاوت دچار غلط و اشتباه می شود و اگر فرض کنیم خطا و غلطی در کارش باشد واجب است که تکوین این نقیصه را با امری که مصون از غلط و اشتباه است تدارک و جبران کند ، پس واجب است بالاخره کار تکوین در این خصوص منتهی به امری شود که خطا و غلط در آن قرض نداشته باشد .

پس روشن گردید که روح نبوی به هیچ چیزی تعلق نمی گیرد ، مگر آنکه عصمت همراه او هست و عصمت همان مصونیت از خطا در امر دین و شریعت تشریح شده است و این عصمت همانطور که در سابق هم اشاره کردیم غیر عصمت از معصیت است ، چون این عصمت مربوط به تلقی وحی از خدای سبحان است و آن عصمت مربوط به مقام عمل و عبودیت است و مرحله سوم هم هست که آن عبارت است از عصمت در تبلیغ وحی و این دو قسم اخیر هر دو در طریق سعادت انسان تکوینی قرار دارند و بطور تکوین هم قرار دارند و چون گفتیم خطا و غلطی در تکوین نیست ، پس هیچ پیغمبری در گرفتن وحی و هم در مرحله تبلیغ خطا ندارد .

از آنچه گذشت پاسخ از یک اشکال دیگری که در این مقام شده روشن می شود و آن اشکال این است که چرا نتوانیم این احتمال را بدهیم که این شعور باطنی یعنی وحی مانند شعور فطری که در همه انسانها هست در سنخه وجود مثل هم نباشند ؟ همانطور که دومی محکوم تغیر و دستخوش تاثر است اولی نیز باشد ؟

آری شعور فطری هر چند امری غیر مادی و قائم به نفس مجرد از ماده است ، الا- اینکه از جهت ارتباطش به ماده شدت و ضعف و بقا و بطلان را می پذیرد ، همچنانکه در مورد افراد دیوانه و سفیه و ابله و کودن و سالخوردگانی که دچار ضعف شعور می شوند و سایر آفاتی که عارض بر قوای مدرکه می گردد مشاهده می کنیم ، چه اشکال دارد که در باره شعور مرموز وحی هم احتمال دهیم و بگوئیم : هر چند امری است مجرد ولی هر چه باشد یک نحوه تعلقی به بدن مادی پیغمبر دارد و حتی به فرضی هم که قبول کنیم

که این شعور ذاتا غیر مادی است ، باز جلو این احتمال باز است ، که مانند شعور فکری تغیر و فساد را بپذیرد ، همینکه پای این احتمال به میان آید ، تمامی اشکالات قبلی مسلما عود می کند .

برای اینکه در پاسخ می گوئیم : ما در سابق روشن کردیم که این هدایت و سوق یعنی سوق نوع انسانی به سوی سعادت حقیقیه اش کار آفریدگار و به دست صنع و ایجاد خارجی است ، نه کار عقل فکری و عملی و گفتیم که فرض پیدایش خطا در وجود خارجی فرضی است بی معنا .

و اما اینکه گفتید : این شعور مرموز هم بخاطر تعلقش به بدن مادی در معرض تغیر و فساد است قبول نداریم که هر شعوری که متعلق به بدن باشد در معرض تغیر و فساد است بلکه آن مقداری که در این باره مسلم است ، همان شعور فکری است ( و ما گفتیم که شعور نبوت از قبیل شعور فکری نیست!) به دلیل اینکه یک قسم از شعورها شعور و درک انسان نسبت به خودش است ، که نه بطلان می پذیرد و نه فساد ، و نه تغیر و نه خطا ( حتی دیوانه و سفیه و سالخورده و ابله همه همواره علم به نفس خود دارند) چون علم به نفس علم حضوری است و خود معلوم آن ، عین معلوم خارجی است و سخن بیشتر در باره این مطلب موکول به محل خودش در مباحث فلسفی است .

پس از آنچه تاکنون گفته شد چند مساله روشن گردید ، اول اینکه اجتماع انسانی همانطور که به سوی تمدن می رود به سوی اختلاف هم می رود .

دوم اینکه این اختلاف که قاطع الطریق سعادت نوع است با فرومولهای عقل فکری و قوانین مقرر آن از بین نمی رود و نخواهد رفت .

سوم اینکه تنها رافع این اختلاف ، شعور نبوی است ، که خدای سبحان آن را به آحادی از انسانها می دهد ، و بس .

چهارم اینکه سنخه این شعور باطنی که در انبیا هست غیر سنخه شعور فکری است که همه عقلا از انسانها در آن شریکند .

پنجم اینکه این شعور مرموز در ادراک عقائد و قوانین حیات بخشی که سعادت حقیقی انسانها را تضمین می کند ، دچار اشتباه نمی شود .

ششم اینکه این نتایج ( که البته سه نتیجه آخر ، یعنی لزوم بعثت انبیا و اینکه شعور وحی غیر شعور فکری است و اینکه پیغمبر معصوم است و در تلقی و گرفتن وحی خطا نمی کند) نتایجی است که ناموس عمومی عالم طبیعی آن را دست می دهد و ناموس عمومی عالم این است که هر یک از انواع موجوداتی که ما می بینیم به سوی سعادت و کمالش هدایت شده و هادی آنها همان علل هستی آنها است ، که هر

موجودی را به وسائل حرکت به سوی سعادتش و رسیدن به آن مجهز کرده ، بطوریکه هر موجودی می تواند سعادت خود را دریابد ، انسان هم یکی از انواع موجودات است ، او نیز مجهز به تمامی جهازی که بتواند بوسیله آن عقاید حقه و ملکات فاضله را دریابد ، و عمل خود را صالح کند و اجتماعی فاضل ترتیب دهد می باشد ، پس ناگزیر ناموس هستی باید این سعادت را در خارج برای او فراهم کرده باشد و بطور هدایت تکوینی او را به سوی آن سعادت هدایت کرده باشد ، آری بطور هدایت تکوینی که غلط و خطائی در آن راه نداشته باشد ، که بیانش گذشت .

(۱)

### مفهوم لا اِکراهَ فی الدّین

#### نقی دین اجباری



« لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...! »

« هیچ اکراهی در این دین نیست، همانا کمال از ضلال متمایز شد...! » (۲۵۶/بقره)

« اکراه » به معنای آن است که کسی را به اجبار وادار به کاری کنند.

« رشد » به معنای رسیدن به واقع مطلب و حقیقت امر و وسط طریق است.

مقابل رشد کلمه « غی » قرار دارد، که عکس آن را معنا می دهد، بنابر این رشد و غی اعم از هدایت و ضلالت هستند، برای اینکه هدایت به معنای رسیدن به راهی است که آدمی را به هدف می رساند و ضلالت هم نرسیدن به چنین راه است ولی ظاهراً استعمال کلمه رشد در رسیدن به راه اصلی و وسط آن از باب انطباق بر مصداق است.

ساده تر بگویم: یکی از مصادیق رشد و یا لازمه معنای رشد، رسیدن به چنین راهی است، چون گفتیم رشد به معنای رسیدن به وجه امر و واقع مطلب است و معلوم است که رسیدن به واقع امر، منوط بر این است که راه راست و وسط طریق را پیدا کرده باشد، پس رسیدن به راه، یکی از مصادیق وجه الامر است.

پس حق این است که کلمه رشد معنایی دارد و کلمه هدایت معنایی دیگر، الا اینکه با اعمال عنایتی خاص به یکدیگر منطبق می شوند و این معنا واضح است و در آیات زیر کاملاً به چشم می خورد:

« فان آنستم منهم رشدا! » (۶/نسا)

« و لقد آتینا ابراهیم رشده من قبل! » (۵۱/انبیا)

و همچنین کلمه غی و ضلالت به یک معنا نیستند، بلکه هر یک برای خود معنایی جداگانه دارند، اما این دو نیز با اعمال عنایتی مخصوص، در موردی هر دو با یکدیگر منطبق می شوند و به همین جهت قبلاً گفتیم که ضلالت به معنای انحراف از راه

(با در نظر داشتن هدف و مقصد) است، ولی غی به معنای انحراف از راه با نسیان و فراموشی هدف است و غوی به کسی می گویند که اصلاً نمی داند چه می خواهد و مقصدش چیست.

و در جمله:

«لا اکراه فی الدین!»

دین اجباری نفی شده است، چون دین عبارت است از یک سلسله معارف علمی که معارفی عملی به دنبال دارد و جامع همه آن معارف، یک کلمه است و آن عبارت است از اعتقادات و اعتقاد و ایمان هم از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد، چون کاربرد اکراه تنها در اعمال ظاهری است، که عبارت است از حرکاتی مادی و بدنی (مکانیکی) و اما اعتقاد قلبی برای خود، علل و اسباب دیگری از سنخ خود اعتقاد و ادراک دارد و محال است که مثلاً جهل، علم را نتیجه دهد و یا مقدمات غیر علمی، تصدیقی علمی را بزاید.

و در اینکه فرمود: «لا اکراه فی الدین!» دو احتمال هست، یکی اینکه جمله خبری باشد و بخواهد از حال تکوین خبر دهد و بفرماید خداوند در دین اکراه قرار نداده و نتیجه اش حکم شرعی می شود که: اکراه در دین نفی شده و اکراه بر دین و اعتقاد جایز نیست!

و اگر جمله ای باشد انشائی و بخواهد بفرماید که نباید مردم را بر اعتقاد و ایمان مجبور کنید، در این صورت نیز نهی مذکور متکی بر یک حقیقت تکوینی است و آن حقیقت همان بود که قبلاً بیان کردیم و گفتیم اکراه تنها در مرحله افعال بدنی اثر دارد، نه اعتقادات قلبی.

خدای تعالی دنبال جمله «لا اکراه فی الدین!» جمله «قد تبین الرشد من الغی!» را آورده، تا جمله اول را تعلیل کند و بفرماید که چرا در دین اکراه نیست و حاصل تعلیل این است که اکراه و اجبار - که معمولاً از قوی نسبت به ضعیف سر می زند - وقتی مورد حاجت قرار می گیرد که قوی و ما فوق (البته به شرط اینکه حکیم و عاقل باشد، و بخواهد ضعیف را تربیت کند)، مقصد مهمی در نظر داشته باشد، که نتواند فلسفه آن را به زیر دست خود بفهماند (حال یا فهم زیر دست قاصر از درک آن است و یا اینکه علت دیگری در کار است)، ناگزیر متوسل به اکراه می شود و یا به زیر دست دستور می دهد که کورکورانه از او تقلید کند و ... و اما امور مهمی که خوبی و بدی و خیر و شر آنها واضح است و حتی آثار سوء و آثار خیری هم که به دنبال دارند، معلوم است، در چنین جایی نیازی به اکراه نخواهد بود، بلکه خود انسان یکی از دو طرف خیر و شر را انتخاب کرده و

عاقبت آن را هم (چه خوب و چه بد) می پذیرد و دین از این قبیل امور است ، چون حقایق آن روشن و راه آن با بیانات الهیه واضح است و سنت نبویه هم آن بیانات را روشن تر کرده پس معنی رشد و غی روشن شده و معلوم می گردد که رشد در پیروی دین و غی در ترک دین و روگردانی از آن است ، بنابراین دیگر علت ندارد که کسی را بر دین اکراه کنند .

و این آیه شریفه یکی از آیاتی است که دلالت می کند بر اینکه مبنا و اساس دین اسلام شمشیر و خون نیست ، و اکراه و زور را تجویز نکرده ، پس سست بودن سخن عده ای از آنها که خود را دانشمند دانسته ، یا متدین به ادیان دیگر هستند ، و یا به هیچ دیانتی متدین نیستند ، و گفته اند که : اسلام دین شمشیر است ، و به مساله جهاد که یکی از ارکان این دین است استدلال نموده اند ، معلوم می شود.

جواب از گفتار آنها در ضمن بحثی که قبلا- پیرامون مساله قتال داشتیم گذشت ، در آنجا گفتیم که آن قتال و جهادی که اسلام مسلمانان را به سوی آن خوانده ، قتال و جهاد به ملاک زورمداری نیست ، نخواستہ است با زور و اکراه دین را گسترش داده و آن را در قلب تعداد بیشتری از مردم رسوخ دهد ، بلکه به ملاک حق مداری است و اسلام به این جهت جهاد را رکن شمرده تا حق را زنده کرده و از نفیس ترین سرمایه های فطرت یعنی توحید دفاع کند و اما بعد از آنکه توحید در بین مردم گسترش یافت و همه به آن گردن نهادند ، هر چند آن دین ، دین اسلام نباشد ، بلکه دین یهود یا نصارا باشد ، دیگر اسلام اجازه نمی دهد مسلمانی با یک موحد دیگری نزاع و جدال کند ، پس اشکالی که آقایان کردند ناشی از بی اطلاعی و بی توجهی بوده است .

در آیه شریفه، «جمله لا- اکراه فی الدین!» اینطور تعلیل می شود ، که چون حق روشن است ، بنا بر این قبولاندن حق روشن ، اکراه نمی خواهد و این معنا چیزی است که حالش قبل از نزول حکم قتال و بعد از نزول آن فرق پیدا نمی کند پس روشنائی حق ، امری است که در هر حال ثابت است و نسخ نمی پذیرد .

(۱)

## فلسفه تشریح حکم ازدواج

### بحث علمی درباره: ضرورت و اهمیت ازدواج در جامعه بشری

نکاح و ازدواج از سنت های اجتماعی است که همواره و تا آنجا که تاریخ بشر حکایت می کند در مجتمعات بشری هر قسم مجتمعی که بوده دایر بوده و این خود به تنهایی دلیل بر این است که ازدواج امری است فطری (نه تحمیلی از ناحیه عادت و یا ضروریات زندگی و یا عوامل دیگر!)

علاوه بر این یکی از محکم ترین دلیل ها بر فطری بودن ازدواج مجهز بودن ساختمان جسم (دو جنس نر و ماده) بشر به جهاز تناسل و توالد است.

علاقه هر یک از این دو جنس به جذب جنس دیگر به سوی خود یکسان است ، هرچند که زنان جهاز دیگری اضافه بر مردان در جسم و در روحشان دارند ، در جسمشان جهاز شیر دادن و در روحشان عواطف فطری ملایم و این بدان جهت است که تحمل مشقت اداره و تربیت فرزند برایشان شیرین شود .

علاوه بر آنچه گفته شد چیز دیگری در نهاد بشر نهفته شده که او را به سوی محبت و علاقمندی به اولاد می کشاند و این حکم تکوینی را به وی می قبولانند که انسان با بقای نسلش باقی است و باورش می دهد که زن برای مرد و مرد برای زن مایه سکونت و آرامش است و وادارش می سازد که بعد از احترام نهادن به اصل مالکیت و اختصاص ، اصل وراثت را محترم بشمارد و مساله تاسیس خانه و خانواده را امری مقدس بشمارد .

و مجتمعاتی که این اصول و این احکام فطری را تا حدودی محترم می شمارند ، چاره ای جز این ندارند ، که سنت نکاح و ازدواج اختصاصی را به وجهی از وجوه بپذیرد ،

به این معنا که پذیرفته اند که نباید مردان و زنان طوری با هم آمیزش کنند که انساب و شجره دودمان آنها در هم و بر هم شود و خلاصه باید طوری به هم درآمیزند که هر کس معلوم شود پدرش کیست، هر چند که فرض کنیم بشر بتواند - به وسائل طبی از مضرات زنا یعنی فساد بهداشت عمومی و تباهی نیروی توالد جلوگیری کند و خلاصه کلام اینکه اگر جوامع بشری ملتزم به ازدواج شده اند به خاطر حفظ انساب است هر چند که زنا، هم انساب را در هم و بر هم می کند و هم انسانها را به بیماری های مقاربتی مبتلا می سازد و گاهی نسل آدمی را قطع می کند و در اثر زنا مردان و زنانی عقیم می گردند .

اینها اصول معتبره ای است که همه امت ها آن را محترم شمرده و کم و بیش در بین خود اجرا می کردند، حال یا یک زن را به یک مرد اختصاص می دادند و یا بیشتر از یکی را هم تجویز می کردند و یا به عکس یک مرد را به یک زن و یا چند مرد را به یک زن و یا چند مرد را به چند زن، بر حسب اختلافی که در سنن امتهای بوده، چون به هر تقدیر خاصیت نکاح را که همانا نوعی همزیستی و ملازمت بین زن و شوهر است محترم می شمردند .

بنا بر این پس فحشا و سفاح (زنا و بی عفتی) که باعث قطع نسل و فساد انساب است از اولین اموری است که فطرت بشر که حکم به نکاح می کند با آن مخالف است و لذا آثار تنفر از آن همواره در بین امت های مختلف و مجتمعات گوناگون دیده می شود، حتی امتهایی که در آمیزش زن و مردش آزادی کامل دارد و ارتباطهای عاشقانه و شهوانی را زشت نمی داند، از این عمل خود وحشت دارد و می بیند که برای خود قوانینی درست کرده اند، که در سایه آن، احکام انساب را به وجهی حفظ نمایند .

و انسان با اینکه به سنت نکاح اذعان و اعتقاد دارد و با اینکه فطرتش او را به داشتن حد و مرزی در شهوترانی محکوم می کند، در عین حال طبع و شهوت او نمی گذارد نسبت به نکاح پای بند باشد و مثلاً به خواهر و مادر خود و یا به زن اجنبی و غیره دست درازی نکند و یا زن به پدر و برادر و فرزند خود طمع نبندد، به شهادت اینکه تاریخ ازدواج مردان با مادران و خواهران و دختران و از این قبیل را در امت های بسیار بزرگ و مترقی (و البته منحط از نظر اخلاقی) ثبت کرده اخبار امروز نیز از تحقق زنا و گسترش آن در ملل متمدن امروز خبر می دهد، آن هم زنای با خواهر و برادر و پدر و دختر و از این قبیل .

آری طغیان شهوت، سرکش تر از آن است که حکم فطرت و عقل و یا رسوم و سنن اجتماعی بتواند آن را مهار کند و آنهایی هم که با مادران و خواهران و دختران خود ازدواج نمی کنند، نه از این بابت است که حکم فطرت به تنهایی مانعشان شده، بلکه

از این جهت است که سنت قومی، سنتی که از نیاکان به ارث برده اند چنین اجازه ای به آنان نمی دهد.

و خواننده عزیز اگر بین قوانینی که در اسلام برای تنظیم امر ازدواج تشریح شده و سایر قوانین و سننی که در دنیا دایر و مطرح است مقایسه کند و با دید انصاف در آنها دقت نماید، خواهد دید که قانون اسلام دقیق ترین قانون است و نسبت به تمامی شؤون احتیاط در حفظ انساب و سایر مصالح بشری و فطری، ضمانت بیشتری دارد و نیز خواهد دید که آنچه قانون در امر نکاح و ملحقیات آن تشریح کرده، برگشت همه اش به دو چیز است: حفظ انساب، یا بستن باب زنا.

پس از میان همه زنانی که ازدواج با آنان حرام شده، یک طایفه به خاطر حفظ انساب به طور مستقیم تحریم شده و آن ازدواج (یا هم خوابگی و یا زنای) زنان شوهردار است، که به همین ملاحظه فلسفه حرمت ازدواج یک زن با چند مرد نیز روشن می شود، چون اگر زنی در یک زمان چند شوهر داشته باشد نطفه آنها در رحم وی مخلوط گشته، فرزندی که به دنیا می آید معلوم نمی شود فرزند کدام شوهر است، همچنان که فلسفه عده طلاق و اینکه زن مطلقه باید قبل از اختیار همسر جدید سه حیض عده نگه دارد، روشن می شود، که به خاطر در هم و بر هم نشدن نطفه ها است.

و اما بقیه طوائفی که ازدواج با آنها حرام شده یعنی همان چهارده صنفی که در آیات تحریم آمده ملاک در حرمت ازدواجشان تنها سد باب زنا است، زیرا انسان از این نظر که فردی از مجتمع خانواده است بیشتر تماس و سر و کارش با همین چهارده صنف است و اگر ازدواج با اینها تحریم نشده بود، کدام پهلوانی بود که بتواند خود را از زنای با آنها نگه بدارد، با اینکه می دانیم مصاحبت همیشگی و تماس بی پرده باعث می شود نفس سرکش در ورناندازی فلان زن کمال توجه را داشته باشد و فکرش در اینکه چه می شد من با او جمع می شدم تمرکز پیدا می کند و همین تمرکز فکر میل و عواطف شهوانی را بیدار و شهوت را به هیجان در می آورد و انسان را وادار می کند تا آنچه را که طبعش از آن لذت می برد به دست آورد و نفسش تاب و توان را در برابر آن از دست می دهد، و معلوم است که وقتی انسان در اطراف قرقگاه، گوسفند بچراند، خطر داخل شدن در آن برایش زیاد است.

لذا واجب می نمود که شارع اسلام تنها به نهی از زنای با این طوائف اکتفا نکند، چون همان طور که گفتیم مصاحبت دائمی و تکرار همه روزه هجوم و سوسه های نفسانی و حمله ور شدن هم بعد از هم نمی گذارد انسان با یک نهی خود را حفظ کند، بلکه واجب بود این چهارده طایفه تا ابد تحریم شوند و افراد جامعه بر اساس این تربیت دینی

بار بیایند ، تا نفرت از چنین ازدواجی در دلها مستقر شود و تا بطور کلی از این آرزو که روزی فلان خواهر یا دختر به سن بلوغ برسد ، تا با او ازدواج کنم مایوس گردند و علقه شهوتشان از این طوائف مرده و ریشه کن گردد و اصلا در دلی پیدا نشود و همین باعث شد که می بینیم بسیاری از مسلمانان شهوتران و بی بند و بار با همه بی بند و باری که در کارهای زشت دارند هرگز به فکرشان نمی افتد که با محارم خود زنا کنند ، مثلا پرده عفت مادر و دختر خود را بدرند ، آری اگر آن منع ابدی نبود هیچ خانه ای از خانه ها از زنا و فواحشی امثال آن خالی نمی ماند .

و باز به خاطر همین معنا است که اسلام با ایجاب حجاب بر زنان باب زنا در غیر محارم را نیز سد نمود و از اختلاط زنان با مردان اجنبی جلوگیری کرد و اگر این دو حکم نبود ، صرف نهی از زنا هیچ سودی نمی بخشید و نمی توانست بین مردان و زنان و بین عمل شنیع زنا حائل شود .

بنا بر آنچه گفته شد در این جا یکی از دو امر حاکم است ، زیرا آن زنی که ممکن است چشم مرد به او طمع ببندد یا شوهر دار است ، که اسلام به کلی ازدواج با او را تحریم نموده است و یا یکی از آن چهارده طایفه است که یک فرد مسلمان برای همیشه به یکبار ، از کام گرفتن با یکی از آنها نومید است و اسلام پیروان خود را بر این دو قسم حرمت تربیت کرده و به چنین اعتقادی معتقد ساخته ، به طوری که هرگز هوس آن را نمی کنند و تصورش را هم به خاطر نمی آورند .

مصدق این جریان وضعی است که ما امروز از امم غربی مشاهده می کنیم ، که به دین مسیحیت هستند و معتقدند به اینکه زنا حرام و تعدد زوجات جرمی نزدیک به زنا است و در عین حال اختلاط زن و مرد را امری مباح و پیش پا افتاده می دانند و کار ایشان به جایی رسیده که آنچنان فحشا در بین آنان گسترش یافته که حتی در بین هزار نفر یک نفر از این درد خانمانسوز سالم یافت نمی شود و در هزار نفر از مردان آنان یک نفر پیدا نمی شود که یقین داشته باشد فلان پسرش از نطفه خودش است و چیزی نمی گذرد که می بینیم این بیماری شدت می یابد و مردان با محارم خود یعنی خواهران و دختران و مادران و سپس به پسران تجاوز می کنند ، سپس به جوانان و مردان سرایت می کند و ... و سپس ، کار به جایی می رسد که طایفه زنان که خدای سبحان آنان را آفرید تا آرامش بخش بشر باشند و نعمتی باشند تا نسل بشر به وسیله آنها حفظ و زندگی او لذت بخش گردد ، به صورت دامی در آید که سیاستمداران با این دام به اغراض سیاسی و اقتصادی و اجتماعی خود نائل گردند و وسیله ای شوند که با آن به هر هدف نامشروع برسند هدفهایی که هم زندگی اجتماعی را تباه می کند و هم زندگی فردی را تا

آنجا که امروز می بینیم زندگی بشر به صورت مشتی آرزوهای خیالی در آمده و لهو و لعب به تمام معنای کلمه شده است و وصله جامه پاره از خود جامه بیشتر گشته است .

این بود آن پایه و اساسی که اسلام تحریم محرمات مطلق و مشروط از نکاح را بر آن پی نهاده و از زنان تنها ازدواج با محصنات را اجازه داده است .

و به طوری که توجه فرمودید تاثیر این حکم در جلوگیری از گسترش زنا و راه یافتن آن در مجتمع خانوادگی کمتر از تاثیر حکم حجاب در منع از پیدایش زنا و گسترش فساد در مجتمع مدنی نیست .

در سابق نیز به این حکمت اشاره کردیم و گفتیم : آیه شریفه « و ربائبکم اللاتی فی حجورکم! » (۲۳/نسا) از اشاره به این حکمت خالی نیست و ممکن هم هست اشاره به این حکمت را از جمله ای که در آخر آیات آمده است و فرموده:

« یرید الله ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفا! » (۲۸/نسا)

استفاده کرد ، چون تحریم این اصناف چهارده گانه از ناحیه خدای سبحان از آنجا که تحریمی است قطعی و بدون شرط ، و مسلمانان برای همیشه مایوس از کام گیری از آنان شده اند ، در حقیقت بار سنگین خویشتن داری در برابر عشق و میل شهوانی و کام گیری از آنان از دوششان افتاده ، چون همه این خواهش های تند و ملایم در صورت امکان تحقق آن است وقتی امکانش به وسیله شارع از بین رفته دیگر خواهشش نیز در دل نمی آید .

آری انسان به حکم اینکه ضعیف خلق شده نمی تواند در برابر خواهش های نفسی و دواعی شهوانی آن طاقت بیاورد ، خدای تعالی هم فرموده: « که ان کیدکن عظیم! » (۲۸/یوسف) و این از ناگوارترین و دشوارترین صبرها است ، که انسان یک عمر در خلوت و جلوت با یک زن یا دو زن و یا بیشتر نشست و برخاست داشته باشد و شب و روز با او باشد و چشم و گوشش پر از اشارات لطیف و شیرینی حرکات او باشد و آنگاه بخواهد در برابر وسوسه های درونی خود و هوسی که به آن زنان دارد صبر کند و دعوت شهوانی نفس خود را اجابت نکند ، با اینکه گفته اند حاجت انسان در زندگی دو چیز است : غذا و نکاح و بقیه حوایجش همه برای تامین این دو حاجت است و گویا به همین نکته اشاره فرموده است رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود:

« هر کس ازدواج کند نصف دین خود را حفظ کرده،

از خدا بترسد در نصف دیگرش! »

(۱)





« حُرْمَت عَلَیْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَ...! »

« ازدواج با افراد زیر بر شما حرام شده است: مادرانتان، دخترانتان، خواهرانتان، عمه هایتان، خاله هایتان، دختران برادر، دختران خواهر، مادرانی که شما را شیر داده اند، خواهری که با او شیر مادرش را مکیده ای، مادر زنان شما، دختر زنان شما، که با مادرش ازدواج کرده اید و عمل زناشویی هم انجام داده اید و اما اگر این عمل را انجام نداده اید می توانید مادر را طلاق گفته با ریبه خود ازدواج کنید و نیز عروسهایتان، یعنی همسر پسرانتان، البته پسرای که از نسل خود شما باشند و نیز اینکه بین دو خواهر جمع کنید، مگر دو خواهرانی که در دوره جاهلیت گرفته اید، که خدا آمرزنده رحیم است! »

« و زنان شوهر دار مگر کنیزانی از شما که شوهر دارند - که می توانید آنان را بعد از استبرا به خود اختصاص دهید - پس حکمی را که خدا بر شما کرده ملازم باشید و اما غیر از آنچه بر شما حلال شده اند، تا به اموالی که دارید زنان پاک و عفیف بگیریید، نه زناکار و اگر زنی را متعه کردید - یعنی با او قرارداد کردید در فلان مدت از او کام گرفته و فلان مقدار اجرت به او بدهید - واجب است اجرتشان را بپردازید و بعد از معین شدن مهر، اگر به کمتر یا زیادتر توافق کنید گناهی بر شما نیست، که خدا دانایی فرزانه است! »

« و کسی که از شما توانائی مالی برای ازدواج زنان آزاد و عفیف و مؤمن ندارد - نمی تواند از عهده پرداخت مهریه و نفقه بر آید - می تواند با کنیزان به ظاهر مؤمنه ای که سایر مؤمنین دارند ازدواج کند و خدا به ایمان واقعی شما داناتر است و از این گونه ازدواج ننگ نداشته باشید، که مؤمنین همه از همدن و فرقی بین آزاد و کنیزشان نیست، پس با کنیزان عفیف و نه زناکار و رفیق گیر، البته با اجازه مولایشان ازدواج کنید و کابین آنان را بطور پسندیده بپردازید و کنیزان بعد از آن که شوهردار شدند اگر مرتکب زنا شدند عقوبتشان نصف عقوبت زنان آزاده است، این سفارش مخصوص کسانی از شما است که ترس آن دارند اگر با کنیز ازدواج نکنند به زناکاری مبتلا شوند و اما اگر می توانید صبر کنید و دامن خود به زنا آلوده نسازید، برای شما بهتر است - چون مستلزم نوعی جهاد با نفس است - و خدا آمرزگاری رحیم است! »

« خدا می خواهد روشهای کسانی که پیش از شما بودند برای شما بیان کند و شما را بدان هدایت فرماید و شما را ببخشد و خدا دانائی فرزانه است! »

« خدا می خواهد با بیان حقیقت و تشریح احکام به سوی شما برگردد و پیروان شهوات می خواهند شما از راه حقیقت منحرف شوید و دچار لغزشی بزرگ بگردید! »

« خدا می خواهد با تجویز سه نوع نکاحی که گذشت بار شما را سبک کند، چون انسان ضعیف خلق شده است! » (

رابطه نسب و خویشاوندی - یعنی همان رابطه ای که یک فرد از انسان را از جهت ولادت و اشتراک در رحم به فرد دیگر مرتبط می سازد - اصل و ریشه رابطه طبیعی و تکوینی در پیدایش شعوب و قبائل است ، و همین است که صفات و خصال نوشته شده در خونها را با خون به هر جا که او برود می برد ، مبدأ آداب و رسوم و سنن قومی هم همین است ، این رابطه است که وقتی با سایر عوامل و اسباب مؤثر مخلوط می شود ، آن آداب و رسوم را پدید می آورد .

و مجتمعات بشری چه مترقیش و چه عقب مانده اش یک نوع اعتنا به این رابطه دارند ، که این اعتنا در بررسی سنن و قوانین اجتماعی فی الجمله مشهود است ، نظیر قوانین نکاح وارث و امثال آن و این جوامع در عین اینکه این اعتنا را دارند ، با این همه همواره در این رابطه یعنی رابطه خویشاوندی دخل و تصرف نموده ، زمانی آن را توسعه می دهند و زمانی دیگر تنگ می کنند ، تا بینی مصلحتش که خاص مجتمع او است چه اقتضا کند ، همچنان که در مباحث گذشته از نظر شما گذشت و گفتیم غالب امتهای سابق از یکسو اصلا برای زن قرابت رسمی قائل نبودند و از سوی دیگر برای پسر خوانده قرابت قائل می شدند و فرزندی را که از دیگری متولد شده به خود ملحق می کردند ، همچنانکه در اسلام نیز این دخل و تصرف ها را می بینیم ، قرابت بین مسلمان و کافر محارب را از بین برده ، شخص را که کافر است فرزند پدرش نمی داند که ارث پدر را به او نمی دهد ، و نیز پسر فرزندی را منحصر در بستر زناشوئی کرده ، فرزندی را که از نطفه مردی از راه زنا متولد شده فرزند آن مرد نمی داند و از این قبیل تصرفات دیگر .

و از آنجایی که اسلام بر خلاف جوامعی که بدان اشاره شد برای زنان قرابت قائل است و بدان جهت که آنانرا شرکت تمام در اموال و حریت کامل در اراده و عمل داده که توضیح آن را در مباحث گذشته شنیدید ، در نتیجه پسر و دختر خانواده در یک درجه از قرابت و رحم رسمی قرار گرفتند و نیز پدر و مادر و برادر و خواهر و جد و جده و عمو و عمه و دایی و خاله به یک جور و به یک درجه خویشاوند شدند و خود به خود رشته خویشاوندی و عمود نسب از ناحیه دختران و پسران نیز به درجه ای مساوی ، پائین آمد یعنی همانطور که پسر پسر ، پسر انسان بود پسر دختر نیز پسر انسان شد و همچنین هر چه پائین تر رود ، یعنی نوه پسر انسان ، با نوه دختر انسان به یک درجه با انسان مرتبط شدند و همچنین در دختران یعنی دختر پسر و دختر دختر آدمی به طور مساوی دو دختر آدمی شدند و احکام نکاح و ارث نیز به همین منوال جاری شد ( یعنی همانطور که فرزندان طبقه اول آدمی دختر و پسرش ارث می برند ، فرزندان طبقه دومش نیز ارث می برند و همانطور که ازدواج با دختر حرام شد ، ازدواج با دختر دختر نیز حرام شد!)

آیه تحریم که می فرماید: «حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم...!» (۲۳/نسا) بر این معنا دلالت دارد و لیکن متاسفانه دانشمندان اسلامی گذشته ما، در این مساله و نظایر آن که مسائلی اجتماعی و حقوقی است کوتاهی کرده اند و خیال کرده اند صرفا مساله ای لغوی است، به مراجعه و ارجاع به لغت خود را راحت می کردند و گاهی بر سر معنای لغوی نزاعشان شدید می شد، عده ای معنای مثلا- کلمه «ابن» را توسعه می دادند، و بعضی دیگر آنرا تنگ می گرفتند، در حالی که همه آن حرفها از اصل خطا بود.

و لذا می بینیم بعضی از آن علما گفته اند: آنچه ما از لغت در معنای بنوت (پسر بودن) می فهمیم، این است که باید از نسل پسر ما متولد شده باشد، اگر پسری از دختر ما و یا از دختر زاده ما متولد شده باشد، از نظر لغت پسر ما نیست و از ناحیه دختر ما هر چه متولد شود (چه پسر و چه دختر) ملحق به پدر خودشان - یعنی داماد ما - می شوند، نه به ما که جد آنها هستیم!

عرب جد امی را پدر و جد نمی داند و دختر زادگان را فرزندان آن جد نمی شمارد و اما اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در باره حسن و حسین علیهما السلام فرمود: «این دو فرزند من امام امتند، چه قیام کنند و چه قیام نکنند!» و نیز در مواردی دیگر آن دو جناب را پسران خود خوانده، از باب احترام و تشریف بوده، نه اینکه به راستی دختر زادگان آن جناب فرزندان او باشند، آنگاه همین آقا برای اثبات نظریه خود شعر شاعر را آورده که گفت: «بنونا بنوا ابنائنا و بناتنا بنوهن ابناء الرجال الأبعد!» یعنی پسران ما تنها پسرزادگان ماوند و اما دختران ما پسرهایشان پسران مردم غریبه و بیگانه اند! نظیر این شعر بیت دیگر است که گفته: «و انما امهات الناس اوعیه مستودعات و للانساب آباء!» یعنی مادران برای نسل بشر جنبه تخمدان و محفظه را دارند و نسل بشر تنها به پدران منسوبند!

و این شخص طریق بحث را گم کرده، خیال کرده، بحث در مورد پدر فرزندی صرفا بحثی لغوی است، تا اگر عرب لفظ «ابن» را برای معنایی وضع کرد که شامل پسر دختر هم بشود آنوقت نتیجه بحث طوری دیگر شود، غفلت کرده از اینکه آثار و احکامی که در مجتمعات مختلف بشری - نه تنها در عرب - بر مساله پدری و فرزندی و امثال آن مترتب می شود، تابع لغات نیست بلکه تابع نوعی بنیه مجتمع و سننی دایر در آن است که چه بسا این احکام در اثر دگرگونی سنن و آداب دگرگون شود، در حالیکه اصل لغت به حال خود باقی بماند و این خود کاشف آن است که بحث یک بحث اجتماعی است و یا به یک بحث اجتماعی منتهی می شود و صرفا بحثی لفظی و لغوی نیست.

آن شعری هم که سروده تنها شعر است و شعر در بازار حقایق به یک پیشیز

نمی‌ارزد، چون شعر چیزی به جز یک آرایش خیالی و مشاطه‌گری وهمی نیست - تا بشود به هر چه شاعر گفته و هر یاوه سرایی که به هم بافته تکیه نمود، آن هم در مساله ای که قرآن که «قول فصل و ما هو بالهزل!» (۱۳ و ۱۴/طارق) است، در آن مداخله کرده.

و اما اینکه گفت پسران به پدران خود ملحقند و به پدر مادرشان ملحق نمی‌شوند، بنا بر اینکه آن هم مساله ای لفظی و لغوی نباشد از فروع نسب نیست، تا نتیجه اش این باشد که رابطه نسبی بین پسر و دختر با مادر قطع شود، بلکه از فروع قیمومت مردان بر خانه و خانواده است، چون هزینه زندگی و تربیت فرزندان با مرد است (از این رو دختر مادام که در خانه پدر است تحت قیمومت پدر است و وقتی به خانه شوهر رفت تحت قیمومت او قرار می‌گیرد و وقتی خود او تحت قیمومت شوهر است فرزندان هم که می‌آورد تحت قیمومت شوهر او خواهند بود، پس ملحق شدن فرزند به پدر از این بابت است، نه اینکه با مادرش هیچ خویشاوندی و رابطه نسبی نداشته باشد!)

و سخن کوتاه اینکه همانطور که پدر رابطه نسبی را به پسر و دختر خود منتقل می‌کند مادر نیز منتقل می‌کند و یکی از آثار روشن این انتقال در قانون اسلام مساله ارث و حرمت نکاح است (یعنی اگر من به جز یک نبیره دختری اولادی و وارثی نداشته باشم او ارث مرا می‌برد و اگر او دختر باشد به من که جد مادری او هستم محرم است!) بله در این بین احکام و مسائل دیگری هست که البته ملاک های خاصی دارد، مانند ملحق شدن فرزند و مساله نفقه و مساله سهم خویشاوندان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از خمس، که هر یک از اینها تابع ملاک و معیار خاص به خودش است.

(۱)

### بحث قرآنی و اجتماعی در پیرامون: حرمت زنا

«وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجِيَّ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا!»

«و نزدیک زنا مشوید که زنا همیشه فاحشه بوده و روشی زشت است!»

(۳۲/اسری)

این بحثی که عنوان می‌کنیم هم بحثی است قرآنی و هم اجتماعی.

همه می دانیم که هر یک از جنس نر و ماده نوع بشر وقتی به حد رشد رسید - در صورتی که دارای بنیه ای سالم باشد - در خود میلی غریزی نسبت به طرف دیگر احساس می کند ، و البته این مساله غریزی منحصر در افراد انسان نیست ، بلکه در تمامی حیوانات نیز این میل غریزی را مشاهده می کنیم .

علاوه بر این همچنین مشاهده می کنیم که هر یک از این دو طرف مجهز به جهاز و اعضاء و قوای است که او را برای نزدیک شدن به طرف مقابلش وادار می کند .

اگر در نوع جهاز تناسلی این دو طرف به دقت مطالعه و بررسی کنیم جای هیچ تردیدی باقی نمی ماند که این شهوت غریزی بوده و وسیله ای است برای توالد و تناسل که خود مایه بقاء نوع است .

علاوه بر جهاز تناسلی ، انواع حیوانات از آن جمله انسان به جهازهای دیگری نیز مجهز است که باز دلالت دارند بر اینکه غرض از خلقت جهاز تناسلی همان بقاء نوع است ، یکی از آنها محبت و علاقه به فرزند است و یکی دیگر مجهز بودن ماده هر حیوان پستاندار به جهاز شیرساز است تا طفل خود را برای مدتی که بتواند خودش غذا را بجود و فرو ببرد و هضم کند شیر بدهد و از گرسنگی حفظ نماید ، همه اینها تسخیرهایی است الهی که به منظور بقاء نوع جنس نر را مسخر ماده و ماده را مسخر نر کرده جهاز تناسلی طرفین را مسخر و دلهای آنان را و و همه را مسخر کرده تا این غرض تامین شود .

و به همین جهت می بینیم انواع حیوانات با اینکه مانند انسان مجبور به تشکیل اجتماع و مدنیت نیستند و به خاطر این که زندگیشان ساده و حوائجشان مختصر است ، و هیچ احتیاجی به یکدیگر ندارند معذک گاه گاهی غریزه جنسی وادارشان می کند که نر و ماده با هم اجتماع کرده و عمل مقاربت را انجام دهند و نه تنها انجام بدهند و هر یک دنبال زندگی خویش را بگیرند ، بلکه به لوازم این عمل هم ملتزم شوند و هر دو در تکفل طفل و یا جوجه خود و غذا دادن و تربیت آن پای بند باشند ، تا طفل و یا جوجه شان به حد رشد برسد و به اداره چرخ زندگی خویش مستقل گردد .

و نیز به همین جهت است که می بینیم از روزی که تاریخ ، زندگی بشریت و سیره و سنت او را سراغ می دهد سنت ازدواج را هم که خود یک نوع اختصاص و رابطه میان زن و شوهر است سراغ می دهد ، همه اینها ادله مدعای ما است ، زیرا اگر غریزه ، تناسل بشر را به اینکار وانی داشت باید تاریخ سراغ دهد که در فلان عصر نظامی در میان زن و شوهرها نبوده ، آری مساله اختصاص یک زن به شوهر خود ، اصلی طبیعی است که مایه انعقاد جامعه انسانی می گردد و جای هیچ تردید نیست که ملت های گوناگون بشری در گذشته هر چند هم که دارای افراد فراوان بوده اند بالأخره به مجتمعات

کوچکی به نام خانواده منتهی می شدند .

همین اختصاص باعث شده که مردان زنان خود را مال خود بدانند و عینا مانند اموال خود از آن دفاع کنند ، و جلوگیری از تجاوز دیگران را فریضه خود بدانند همانطور که دفاع از جان خود را فریضه می دانند ، بلکه دفاع از عرض را واجب تر دانسته گاهی جان خود را هم بر سر عرض و ناموس خود از دست بدهند .

و همین گزینه دفاع از اغیار است که در هنگام هیجان و فورانش غیرتش می نامند و به کسی که نمی گذارد به ناموسش تجاوز شود غیرتمند می گویند و نمی گویند مردی است بخیل .

باز به همین جهت است که می بینیم در همه اعصار نوع بشر نکاح و ازدواج را مدح کرده و آن را سنت حسنه دانسته و زنا را نکوهش نموده فی الجمله آنرا عملی شنیع معرفی کرده اند و گناهی اجتماعی و عملی زشت دانسته اند ، بطوری که خود مرتکب نیز آنرا علنی ارتکاب نمی کند ، هر چند بطوری که در تاریخ امم و اقوام دیده می شود در بعضی از اقوام وحشی آنها در پاره ای از اوقات و در تحت شرائطی خاص در میان دختران و پسران و یا بین کنیزان معمول بوده است .

پس اینکه می بینیم تمامی اقوام و ملل در همه اعصار این عمل را زشت و فاحشه خوانده اند برای این بوده که می فهمیدند این عمل باعث فساد انساب و شجره های خانوادگی و قطع نسل و ظهور و بروز مرضهای گوناگون تناسلی گشته و همچنین علاوه بر این باعث بسیاری از جنایات اجتماعی از قبیل آدم کشی و چاقو کشی و سرقت و جنایت و امثال آن می گردد و نیز باعث می شود عفت و حیاء و غیرت و مودت و رحمت در میان افراد اجتماع جای خود را به بی عفتی و بی شرمی و بی غیرتی و دشمنی و شقاوت بدهد .

با همه اینها ، تمدنی که ممالک غربی در این اعصار به وجود آورده اند ، از آنجائی که صرفا بر اساس لذت جوئی و عیاشی کامل و برخورداری از مزیای زندگی مادی و نیز آزادی افراد در همه چیز بنا نهاده شده و آزادی را جز در آن اموری که مورد اعتنای قوانین مدنی است سلب نکرده و حتی کار را به جائی رسانده اند که تمامی آداب قومی و مرزهای دینی و اخلاقی و شرافت انسانی را کنار گذاشته افراد را در هر چیز که میل داشته باشند و در هر عملی - هر چه هم که شنیع باشد - آزاد گذاشته اند و گذشته از بعضی شرائط جزئی که در پاره ای موارد مخصوص ، اعتبار کرده اند دیگر هیچ اعتنائی به آثار سوء این آزادی بی قید و شرط افراد ندارند و قوانین اجتماعی را هم بر طبق خواسته اکثر مردم تدوین می کنند .

نتیجه چنین تمدنی اشاعه فحشاء میان مردان و زنان شده و حتی تا داخل خانه ها در میان مردان صاحب زن و زنان صاحب شوهر و حتی نسبت به محارم سرایت نموده و شاید دیگر کسی دیده نشود که از آثار شوم این تمدن، سالم مانده باشد، بلکه به سرعت اکثریت را با خود همراه کرده است و یکی از آثار شومش این است که صفات کریمه ای که هر انسان طبیعی، متصف بدان است و آن را برای خود می پسندد و همه آنها از قبیل عفت و غیرت و حیاء آدمی را به سنت ازدواج سوق می دهد، رفته رفته ضعیف گشته است، تا آنجا که بعضی از فضائل مسخره شده است، و اگر نقل پاره ای از کارهای زشت خودش شنید و زشت نبود و اگر بحث ما قرآنی و تفسیر نبود آماری را که پاره ای از جراید منتشر کرده اند اینجا نقل می کردیم تا مدعای ما ثابت گردد، که آثار شوم این تمدن تا چند درصد افراد بشر را آلوده کرده است.

و اما شریعت های آسمانی، بطوری که قرآن کریم بدان اشاره می کند و تفسیر آیات آن در سوره انعام آیه ۱۵۱ تا آیه ۱۵۳ در المیزان آمده است، همه از عمل زشت زنا به شدیدترین وجه نهی می کرده اند، در میان یهود قدغن بوده، از انجیل ها هم برمی آید که در بین نصاری نیز حرام بوده است، در اسلام هم مورد نهی قرار گرفته و جزء گناهان کبیره شمرده شده است و البته حرمتش در محارم چون مادر و دختر و خواهر و عمه و خاله شدیدتر است و همچنین در صورت احصان یعنی در مورد مردی که زن داشته و زنی که شوهر داشته باشد حرمتش بیشتر است و در غیر صورت احصان حدود سبک تری دارد مثلاً اگر بار اول باشد صد تازیانه است و در نوبت سوم و چهارم یعنی اگر دو یا سه بار حد خدائی بر او جاری شده باشد و باز هم مرتکب شود حدش اعدام است، و اما در صورت محصنه بودن در همان نوبت اول باید سنگسار شود.

و در آیه مورد بحث، به حکمت حرمت آن اشاره نموده و در ضمن نهی از آن، فرموده به زنا نزدیک نشوید که آن فاحشه و راه بدی است اولاً آن را فاحشه خوانده، و در ثانی به راه بد توصیفش کرده که مراد از آن - و خدا داناتر است - سیل بقاء است، همچنانکه از آیه:

« أُنْتُمْ لَتَاتُونَ الرِّجَالَ وَ تَقْطَعُونَ السَّبِيلَ! » (عنکبوت/۲۹)

نیز برمی آید که مقصود از راه همان راه بقاء نسل است و معنایش این است که آیا شما در آمیختن با زنان را که راه بقای نسل می باشد و نظام جامعه خانوادگی را که محکم ترین وسیله است برای بقای مجتمع مدنی به وجود می آورد از هم می گسلید ؟

آری با باز شدن راه زنا روز به روز میل و رغبت افراد به ازدواج کمتر می شود، چون با اینکه می تواند از راه زنا حاجت جنسی خود را برآورد داعی ندارد اگر مرد است



محنت و مشقت نفقه عیال و اگر زن است زحمت حمل جنین و تربیت او را تحمل نموده و با محافظت و قیام به واجبات زندگی، جاننش به لب برسد، با اینکه غریزه جنسی که محرک و باعث همه اینها است از راه دیگر هم اقناع می شود، بدون اینکه کمترین مشکل و تعبی تحمل کند، همچنانکه می بینیم دختر و پسر جوان غربی همینکار را می کند، و حتی به بعضی از جوانهای غربی گفته اند که چرا ازدواج نمی کنی؟ در پاسخ گفته است: چکار به ازدواج دارم، تمام زنهای این شهر از آن من می باشد! دیگر ازدواج چه نتیجه ای دارد؟ تنها خاصیت آن مشارکت و همکاری در کارهای جزئی خانه است که آن هم مانند سایر شرکتها است که با اندک بهانه ای منجر به جدائی شریکها از همدیگر می شود و این مساله امروزه بخوبی در جوامع غربی مشهود است.

و اینجاست که می بینیم ازدواج را به یک شرکت تشبیه کرده اند که بین زن و شوهر منعقد می شود و آن را تنها غرض و هدف ازدواج می شمارند، بدون اینکه حسابی برای تولید نسل و یا برآوردن خواسته های غریزه باز کنند، بلکه اینها را از آثار مترتبه و فرع بر شرکت در زندگی می دانند، در نتیجه اگر توافق در این شرکت ادامه یافت که هیچ و گرنه از اولاد و مساله غریزه طبیعی صرف نظر می کنند.

همه اینها انحرافهایی است از راه فطرت و ما اگر در اوضاع و احوال حیوانات و انواع مختلف آنها دقت کنیم خواهیم دید که حیوانات غرض اصلی و بالذات از ازدواج را، ارضاء غریزه تحریک شده، و پدید آوردن نسل و ذریه می دانند.

همچنانکه دقت در وضع انسان در اولین باری که این تمایل را در خود احساس می کند ما را به این حقیقت می رساند که هدف اصلی و تقدیمی که او را به این عمل دعوت می کند همان ارضاء غریزه است، که مساله تولید نسل دنبال آن است.

و اگر محرک انسان به این سنت طبیعی، مساله شرکت در زندگی و تعاون در ضروریات حیات، از خوراک و پوشاک و آشیانه و امثال آن بود، ممکن بود مرد این شرکت را با مردی مثل خود و زن با زنی مثل خود برقرار کند و اگر چنین چیزی ممکن بود و دعوت غریزه را ارضاء می کرد باید در میان جوامع بشری گسترش می یافت و یا حداقل برای نمونه هم که شده، در طول تاریخ در میان یکی از جوامع بشری صورت می گرفت و میان دو مرد و دو زن حتی احیاناً چنین شرکتی برقرار می شد و در تمام طول تاریخ و در همه جوامع مختلف بشری به یک طریقه و راه و روش جریان نمی یافت و اصلاً چنین رابطه ای میان دو طبقه اجتماع یعنی طبقه مردان از یکطرف و زنان از طرف دیگر برقرار نمی شد.

و از طرفی دیگر اگر این روش غربی ها ادامه پیدا نموده و روز به روز به عدد

فرزندان نامشروع اضافه شود ، مساله مودت و محبت و عواطفی که میان پدران و فرزندان است به تدریج از بین رفته و باعث می شود که این رابطه معنوی از میان پدران نسبت به فرزندان رخت بر بندد و وقتی چنین رابطه ای باقی نماند قهرا سنت ازدواج از میان جامعه بشر کنار رفته و بشر رو به انقراض خواهد نهاد ، همه اینها که گفتیم نمونه هایش در جامعه های اروپائی خودنمایی می کند .

یکی از تصورات باطل این است که کسی تصور کند که کار بشر در اثر پیشرفتهای فنی به زودی به جایی برسد که چرخ زندگی اجتماعی خود را با اصول فنی و طرق علمی بچرخاند ، بدون اینکه محتاج به کمک غریزه جنسی شود ، یعنی فرزندان را به وجود آورد بدون اینکه اصلا احتیاجی به رابطه به اصطلاح معنوی و محبت پدری و مادری باشد ، مثل اینکه جایزه هائی مقرر کنند برای کسانی که تولید نسل کنند و پدران به خاطر رسیدن به آن جوایز فرزند تحویل دهند ! همچنانکه در بعضی از ممالک امروز معمول شده است ، غافل از اینکه جایزه قرار دادن و یا هر قانون و سنت دیگری مادام که در نفوس بشر ضامن اجراء نداشته باشد دوام پیدا نمی کند ، قوانین در بقای خود از قوا و غرائز طبیعی انسان کمک می گیرند ، نه به عکس که غرائز از قوانین استمداد نماید و قوانین بتوانند غرائز را به کلی باطل کنند ، آری اگر غرائز باطل شد نظام اجتماع باطل می شود .

هیات اجتماع قائم با افراد اجتماع است و قوام قوانین جاری بر این است که افراد آن را بپذیرند و بدان رضایت دهند و آن قوانین بتواند پاسخگوی جامعه باشد ، با این حال چگونه ممکن است قوانینی در جامعه ای جریان یابد و دوام پیدا کند که قریحه جامعه خواستار آن نبوده و دلها پذیرایش نباشد .

پس حاصل کلام این شد که باطل شدن غریزه طبیعی و غفلت اجتماع بشری از غایت و هدف اصلی آن ، انسانیت را تهدید به نابودی می کند و به زودی هم کارش را بدینجا خواهد کشانید و اگر هنوز چنین خطری کاملاً محسوس نشده برای این است که هنوز عمومیت پیدا نکرده است .

علاوه بر مطالب مذکور این عمل زشت و پست اثر دیگری هم از نظر شریعت اسلامی دارد و آن بر هم زدن انساب و رشته خانوادگی است ، که با گسترش زنا ، دیگر جایی برای احکام نکاح و ارث باقی نمی ماند.

(۱)

**بחי علمی در چند مبحث درباره: تعدد زوجات و ماهیت فطری رابطه زن و مرد**

**اشاره**

« وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكُمْ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا! »

« اگر بترسید که مبادا در باره یتیمان مراعات عدل و داد نکنید پس آن کس از زنان را به نکاح خود در آورید که شما را نیکو و مناسب با عدالت است: دو یا سه یا چهار (نه بیشتر) و اگر بترسید که چون زنان متعدد گیرید راه عدالت نپیموده و به آنها ستم کنید پس تنها یک زن اختیار کرده و یا چنانچه کنیزی دارید به آن اکتفاء کنید که این نزدیکتر به عدالت و ترک ستمکاری است! » (۳/ نساء)

### بحث اول - نکاح و ازدواج یکی از هدفهای طبیعت است!

اصل پیوستگی بین زن و مرد امری سفارشی و تحمیلی نیست ، بلکه از اموری است که طبیعت بشری بلکه طبیعت حیوانی ، با رساترین وجه آن را توجیه و بیان می کند و از آنجا که اسلام دین فطرت است طبعا این امر را تجویز کرده است ( و بلکه مقدار طبعیش را مورد تاکید هم قرار داده است!)

و عمل تولید نسل و همچنین جوجه گذاری که از اهداف و مقاصد طبیعت است خود تنها عامل و سبب اصلی است که این پیوستگی را در قالب ازدواج ریخته و آن را از اختلاطهای بی بندوبار و از صرف نزدیکی کردن در آورده تا شکل ازدواج توأم با تعهد به آن بدهد .

و به همین جهت می بینیم حیواناتی که تربیت فرزندشان به عهده والدین است ، زن و مرد و به عبارت دیگر نر و ماده خود را نسبت به یکدیگر متعهد می دانند ، همانند پرندگان که ماده آنها مسؤول حضانت و پرورش تخم و تغذیه و تربیت جوجه است و نر آنها مسؤول رساندن آب و دانه به آشیانه .

و نیز مانند حیواناتی که در مساله تولید مثل و تربیت فرزند احتیاج به لانه دارند ، ماده آنها در ساختن لانه و حفظ آن نیاز به همکاری نر دارد که اینگونه حیوانات برای امر تولید مثل روش ازدواج را انتخاب می کنند و این خود نوعی تعهد و ملازمت و اختصاص بین دو جفت نر و ماده را ایجاب می کند و آن دو را به یکدیگر می رساند و نیز

به یکدیگر متعهد می سازد و در حفظ تخم ماده و تدبیر آن و بیرون کردن جوجه از تخم و همچنین تغذیه و تربیت جوجه ها شریک می کند و این اشتراک مساعی همچنان ادامه دارد تا مدت تربیت اولاد به پایان رسیده و فرزند روی پای خود بایستد و از پدر و مادر جدا شود و دوباره نر و ماده ازدواج نموده ، ماده مجددا تخم بگذارد و ... پس عامل نکاح و ازدواج همانا تولید مثل و تربیت اولاد است و مساله اطفای شهوت و یا اشتراک در اعمال زندگی چون کسب و زراعت و جمع کردن مال و تدبیر غذا و شراب و وسایل خانه و اداره آن اموری است که از چهار چوب غرض طبیعت و خلقت خارج است و تنها جنبه مقدمیت داشته و یا فواید دیگری غیر از غرض اصلی بر آنها مترتب می شود .

از این جا روشن می گردد که آزادی و بی بند و باری در اجتماع زن و مرد به اینکه هر مردی به هر زنی که خواست در آویزد و هر زنی به هر مردی که خواست کام دهد و این دو جنس در هر زمان و هر جا که خواستند با هم جمع شوند ، و عینا مانند حیوانات زبان بسته ، بدون هیچ مانع و قید و بندی نرش به ماده اش بپرد ، همانطور که تمدن غرب وضع آنان را به تدریج به همین جا کشانیده ، زنا و حتی زناي با زن شوهردار متداول شده است .

و همچنین جلوگیری از طلاق و تثبیت ازدواج برای ابد بین دو نفری که توافق اخلاقی ندارند و نیز ممنوع کردن زن از اینکه همسر مثلا- دیوانه اش را ترک گفته ، با مردی سالم ازدواج کند و محکوم ساختن او که تا آخر عمر با شوهر دیوانه اش بگذارند .

و نیز لغو و بیهوده دانستن توالد و خودداری از تولید نسل و شانه خالی کردن از مسؤولیت تربیت اولاد و نیز مساله اشتراک در زندگی خانه را مانند ملل پیشرفته و متمدن امروز زیربنای ازدواج قرار دادن و نیز فرستادن شیرخواران به شیر خوار گاههای عمومی برای شیر خوردن و تربیت یافتن ، همه و همه بر خلاف سنت طبیعت است و خلقت بشر به نحوی سرشته شده که با سنت های جدید منافات دارد.

بله حیوانات زبان بسته که در تولد و تربیت ، به بیش از آستن شدن مادر و شیر دادن و تربیت کردن او یعنی با او راه برود و دانه بر چیدن و یا پوزه به علف زدن را به او بیاموزد ، احتیاجی ندارند طبیعی است که احتیاجی به ازدواج و مصاحبت و اختصاص نیز ندارد ، ماده اش هر حیوانی که می خواهد باشد ، و نر نیز هر حیوانی که می خواهد باشد ، چنین جاندارانی در جفت گیری آزادی دارند ، البته این آزادی هم تا حدی است که به غرض طبیعت یعنی حفظ نسل ضرر نرساند .

مبادا خواننده عزیز خیال کند که خروج از سنت خلقت و مقتضای طبیعت

اشکالی ندارد، چون نواقص آن با فکر و دیدن برطرف می شود و در عوض لذائد زندگی و بهره گیری از آن بیشتر می گردد و برای رفع این توهم می گوئیم این توهم از بزرگترین اشتباهات است، زیرا این بنیه های طبیعی که یکی از آنها بنیه انسانیت و ساختمان وجودی او است مرکباتی است تالیف شده از اجزائی زیاد که باید هر جزئی در جای خاص خود و طبق شرایط مخصوصی قرار گیرد، طوری قرار گیرد که با غرض و هدفی که در خلقت و طبیعت مرکب در نظر گرفته شده، سازگار باشد و دخالت هر یک از اجزا در بدست آمدن آن غرض و به کمال رساندن نوع، نظیر دخالتی است که هر جزء از معجون و داروهای مرکب دارد و شرایط و موفقیت هر جزء، نظیر شرایط و موفقیت اجزای دارو است که باید وصفی خاص و مقداری معین و وزن و شرایطی خاص داشته باشد، که اگر یکی از آنچه گفته شد نباشد و یا کمترین انحرافی داشته باشد اثر و خاصیت دارو هم از بین می رود (و چه بسا در بعضی از موارد مضر هم بشود)!

از باب مثال انسان موجودی است طبیعی و دارای اجزائی است که بگونه ای مخصوص ترکیب یافته است و این ترکیبات طوری است که نتیجه اش مستلزم پدید آمدن اوصافی در داخل و صفاتی در روح و افعال و اعمالی در جسمش می گردد و بنا بر این فرض اگر بعضی از افعال و اعمال او از آن وصف و روشی که طبیعت برایش معین کرده منحرف شود و خلاصه انسان روش عملی ضد طبیعت را برای خود اتخاذ کند، قطعاً در اوصاف او اثر می گذارد و او را از راه طبیعت و مسیر خلقت به جائی دیگر می برد، و نتیجه این انحراف بطلان ارتباطی است که او با کمال طبیعی خود و با هدفی که دارد، به حسب خلقت در جستجوی آن است.

و ما اگر در بلاها و مصیبت های عمومی که امروز جهان انسانیت را فرا گرفته و اعمال و تلاش های او را که به منظور رسیدن به آسایش و سعادت زندگی انجام می شود بی نتیجه کرده و انسانیت را به سقوط و انهدام تهدید می کند بررسی دقیق کنیم، خواهیم دید که مهمترین عامل در آن مصیبت ها، فقدان و از بین رفتن فضیلت تقوا و جایگزینی به بی شرمی و قساوت و درندگی و حرص است و بزرگترین عامل آن بطلان و زوال و این جایگزینی، همانا آزادی بی حد، و افسار گسیختگی و نادیده گرفتن نوامیس طبیعت در امر زوجیت و تربیت اولاد است، آری سنت اجتماع در خانه و تربیت فرزند (از روزی که فرزند به حد تمیز می رسد تا به آخر عمر)، در عصر حاضر قریحه رأفت و رحمت و فضیلت عفت و حیا و تواضع را می کشد.

و اما اینکه توهم کرده بودند که ممکن است آثار شوم نامبرده از تمدن عصر حاضر را با فکر و رؤیت از بین برد، در پاسخ باید گفت: هیئات که فکر بتواند آن آثار را

از بین ببرد، زیرا فکر هم مانند سایر لوازم زندگی وسیله ای است که تکوین آن را ایجاد کرده و طبیعت آن را وسیله ای قرار داده، برای اینکه آنچه از مسیر طبیعت خارج می شود به جایش برگرداند، نه اینکه آنچه طبیعت و خلقت انجام می دهد باطلش سازد و با شمشیر طبیعت خود طبیعت را از پای در آورد، شمشیری که طبیعت در اختیار انسان گذاشت تا شرور را از آن دفع کند و معلوم است که اگر فکر که یکی از وسایل طبیعت است در تایید شؤن فاسد طبیعت بکار برود، خود این وسیله هم همانند دیگر وسایل فاسد و منحرف خواهد شد و لذا می بینید که انسان امروز هر چه با نیروی فکر آنچه از مفاسد را که فسادش اجتماع بشر را تهدید کرده، اصلاح می کند.

همین اصلاح خود نتیجه ای تلخ تر و بلائی دردناک تر را به دنبال می آورد، بلائی که هم دردناک تر و هم عمومی تر است.

بله، چه بسا گوینده ای از طرفداران این فکر بگوید که: صفات روحی که نامش را فضائل نفسانی می نامند، چیزی جز بقایای دوران اساطیر و افسانه ها و توحش نیست و اصلاً با زندگی انسان مترقی امروز هیچ گونه سازشی ندارد، از باب نمونه: عفت، سخاوت حیا، رأفت و راستگوئی را نام می بریم، مثلاً عفت، نفس را بی جهت از خواهشهای نفسانی باز داشتن است و سخاوت از دست دادن حاصل و دست رنج آدمی است که در راه کسب و بدست آوردنش زحمتهای و محنتهای طاقت فرسا را متحمل شده است و علاوه بر این مردم را تن پرور و گدا و بیکاره بار می آورد.

همچنین شرم و حیا ترمز بیهوده ای است که نمی گذارد آدمی حقوق حقه خود را از دیگران مطالبه کند و یا آنچه در دل دارد بی پرده اظهار کند.

و رأفت و دلسوزی که نقیصه بودنش احتیاج به استدلال ندارد، زیرا ناشی از ضعف قلب است، و راستگوئی نیز امروز با وضع زندگی سازگار نیست.

و همین منطق، خود از نتایج و ره آوردهای آن انحرافی است که مورد گفتار ما بود، چون این گوینده توجه نکرده به اینکه این فضائل در جامعه بشری از واجبات ضروریه ای است که اگر از اجتماع بشری رخت بر بندد، بشر حتی یک ساعت نیز نمی تواند به صورت جمعی زندگی کند.

اگر این خصلت ها از بشر برداشته شود و هر فرد از انسان به آنچه متعلق به سایرین است تجاوز نموده، مال و عرض و حقوق آنان را پایمال کند و اگر احدی از افراد جامعه نسبت به آنچه مورد حاجت جامعه است سخا و بخشش ننماید و اگر احدی از افراد بشر در ارتکاب اعمال زشت و پایمال کردن قوانینی که رعایتش واجب است شرم نکنند و اگر احدی از افراد نسبت به افراد ناتوان و بیچاره چون اطفال و دیوانگان که در

بیچارگی خود هیچ گناهی و دخالتی ندارند رأفت و رحمت نکنند و اگر قرار باشد که احدی به احدی راست نگوید و در عوض همه بهم دروغ بگویند و همه به هم وعده دروغ بدهند ، معلوم است که جامعه بشریت در همان لحظه اول متلاشی گشته و بقول معروف سنگ روی سنگ قرار نمی گیرد .

پس جا دارد که این گوینده حداقل این مقدار را بفهمد که این خصال نه تنها از میان بشر رخت بر نبسته ، بلکه تا ابد هم رخت بر نمی بندد و بشر طبعاً و بدون سفارش کسی به آن تمسک جسته، تا روزی که داعیه زندگی کردن دستجمعی در او موجود است آن خصلت ها را حفظ می کند .

تنها چیزی که در باره این خصلتها باید گفت و در باره آن سفارش و پند و اندرز کرد ، این است که باید این صفات را تعدیل کرده و از افراط و تفریط جلوگیری نمود تا در نتیجه با غرض طبیعت و خلقت در دعوت انسان به سوی سعادت زندگی موافق شود( که اگر تعدیل نشود و به یکی از دو طرف افراط و یا تفریط منحرف گردد ، دیگر فضیلت نخواهد بود!) و اگر آنچه از صفات و خصال که امروز در جوامع مرفعی فضیلت پنداشته شده ، فضیلت انسانیت بود ، یعنی خصلتی تعدیل شده بود ، دیگر این همه فساد در جوامع پدید نمی آورد و بشر را به پرتگاه هلاکت نمی افکند بلکه بشر را در امن و راحتی و سعادت قرار می داد .

حال به بحثی که داشتیم برگشته و می گوئیم : اسلام امر ازدواج را در موضع و محل طبیعی خود قرار داده ، نکاح را حلال و زنا و سفاح را حرام کرده و علاقه همسری و زناشویی را بر پایه تجویز جدائی ( طلاق) قرار داده ، یعنی طلاق و جدا شدن زن از مرد را جایز دانسته و نیز به بیانی که خواهد آمد این علقه را بر اساسی قرار داده که تا حدودی این علاقه را اختصاصی می سازد و از صورت هرج و مرج در می آورد و باز اساس این علقه را یک امر شهبوانی حیوانی ندانسته ، بلکه آن را اساسی عقلانی یعنی مساله توالد و تربیت دانسته و رسول گرامی در بعضی از کلماتش فرموده: « تناکحوا تناسلوا تکثروا ...! » یعنی نکاح کنید و نسل پدید آورید و آمار خود را بالا ببرید!

### **بحث دوم – اسلام مردان را بر زنان استیلا داده است!**

اگر ما در نحوه جفت گیری و رابطه بین نر و ماده حیوانات مطالعه و دقت کنیم خواهیم دید که بین حیوانات نیز در مساله جفت گیری ، مقداری و نوعی و یا به عبارت دیگر بوئی از استیلای نر بر ماده وجود دارد و کاملاً احساس می کنیم که گوئی فلان حیوان نر خود را مالک آلت تناسلی ماده و در نتیجه مالک ماده می داند و به همین

جهت است که می بینیم نرها بر سر یک ماده با هم مشاجره می کنند، ولی ماده ها بر سر یک نر به جان هم نمی افتند (مثلا یک الاغ و یا سنگ و یا گوسفند و گاو ماده وقتی می بینند که نر به ماده ای دیگر پریده، هرگز به آن ماده حمله ور نمی شود، ولی نر این حیوانات وقتی ببیند که نر ماده را تعقیب می کند خشمگین می شود به آن نر حمله می کند!)

و نیز می بینیم آن عملی که در انسانها نامش خواستگاری است، در حیوانها هم (که در هر نوعی به شکلی است)، از ناحیه حیوان نر انجام می شود و هیچگاه حیوان ماده ای دیده نشده که از نر خود خواستگاری کرده باشد و این نیست مگر به خاطر اینکه حیوانات با درک غریزی خود، درک می کنند که در عمل جفت گیری که با فاعل و قابل صورت می گیرد، فاعل نر و قابل (مفعول) ماده است و به همین جهت ماده، خود را ناگزیر از تسلیم و خضوع می داند.

و این معنا غیر از آن معنائی است که در نرها مشاهده می شود که نر مطیع در مقابل خواسته های ماده می گردد (چون گفتگوی ما تنها در مورد عمل جفت گیری و برتری نر بر ماده است و اما در اعمال دیگرش از قبیل بر آوردن حوائج ماده و تامین لذتهای او، نر مطیع ماده است!) و برگشت این اطاعت نر از ماده به مراعات جانب عشق و شهوت و بیشتر لذت بردن است (هر حیوان نری از خریدن ناز ماده و بر آوردن حوائج او لذت می برد!) پس ریشه این اطاعت قوه شهوت حیوان است و ریشه آن تفوق و مالکیت قوه فحولت و نری حیوان است و ربطی به هم ندارند.

و این معنا یعنی لزوم شدت و قدرتمندی برای جنس مرد و وجوب نرمی و پذیرش برای جنس زن چیزی است که اعتقاد به آن کم و بیش در تمامی امت ها یافت می شود، تا جائی که در زبانهای مختلف عالم راه یافته بطوری که هر شخص پهلوان و هر چیز تسلیم ناپذیر را مرد و هر شخص نرمخو و هر چیز تاثیر پذیر را زن می نامند، مثلا می گویند: شمشیر من مرد است یعنی برنده است، یا فلاخن گیاه نر و یا فلاخن مکان نر است و... و این امر در نوع انسان و در بین جامعه های مختلف و امت های گوناگون فی الجمله جریان دارد، هر چند که می توان گفت جریانش (با کم و زیاد اختلاف) در امت ها متداول است.

و اما اسلام نیز این قانون فطری را در تشریح قوانینش معتبر شمرده و فرموده:

«الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض!» (نسا/۳۴)

و با این فرمان خود، بر زنان واجب کرد که درخواست مرد را برای همخوابی اجابت نموده و خود را در اختیار او قرار دهند.



**بحث سوم - مساله تعدد زوجات**

مساله وحدت و تعدد همسر در انواع مختلف حیوانات، مختلف است و خیلی روشن نیست زیرا در حیواناتی که بینشان اجتماع خانوادگی برقرار است، همسر یکی است و یک ماده به یک نر اختصاص می‌یابد و این بدان جهت است که نرها در تدبیر امور آشیانه و لانه و نیز در پرورش دادن جوجه‌ها با ماده همکاری می‌کنند و این همکاری برای نرها مجالی باقی نمی‌گذارد که به اداره یک ماده دیگر و لانه دیگر و جوجه‌هایی دیگر پردازد، البته ممکن هم هست از راه اهلی کردن و سرپرستی نمودن آنها، وضعشان را تغییر داد یعنی امر معاش آنها را مانند مرغ و خروس و کبوتر تامین نمود و در نتیجه وضعشان در همسری نیز تغییر یابد.

و اما انسان از قدیم الایام و در بیشتر امت‌های قدیم چون مصر و هند و فارس و بلکه روم و یونان نیز تعدد زوجات را سنت خود کرده بود و چه بسا بعد از گرفتن یک همسر و برای اینکه او تنها نماند، مصاحبانی در منزل می‌آوردند تا مونس همسرشان باشند و در بعضی امت‌ها به عدد معینی منتهی نمی‌شد مثلاً یهودیان و اعراب گاه می‌شد که با ده زن و یا بیست زن و یا بیشتر ازدواج می‌کردند و می‌گویند: سلیمان پادشاه، چند صد نفر زن داشته است.

و بیشتر این تعدد زوجات در میان قبائل و خاندانهائی که زندگیشان قبیله‌ای است، نظیر ده نشینان و کوه نشینان اتفاق می‌افتد و این بدان جهت است که صاحب خانه حاجت شدیدی به نفرات و همکاری دیگران دارد و مقصودشان از این تعدد زوجات زیادتر شدن اولاد ذکور است تا بوسیله آنان به امر دفاع که از لوازم زندگی آنان است بهتر و آسانتر پردازند.

و از این گذشته وسیله‌ای برای ریاست و آقائی بر دیگران باشد، علاوه بر یک همسری که می‌گرفتند یک جمعیتی را نیز خویشاوند و حامی خود می‌کردند.

و اینکه بعضی از دانشمندان گفته‌اند که: انگیزه و عامل در تعدد زوجات در قبائل و اهل دهات کثرت مشاغل است یعنی یکی باید بارها را حمل و نقل کند، یک یا چند نفر به کار زراعت و آبیاری مشغول شوند، کسانی نیز به کار شکار و افرادی به کار پخت و پز و افرادی دیگر به کار بافندگی پردازند و... این مطالب هر چند که در جای خود سخن درستی است الا اینکه اگر در صفات روحی این طایفه دقت کنیم، خواهیم دید که مساله کثرت مشاغل برای آنان در درجه دوم از اهمیت قرار داشته است و غرض

اول در نظر قبائل و انسان بیابانی از تعدد زوجات به همان تعلق می گیرد که ما ذکر کردیم ، همانطور که شیوع پسرخواندگی و بنوت و امثال آن در بین قبائل نیز از فروعات همان انگیزه ای است که خاطر نشان ساختیم .

علاوه بر این یک عامل اساسی دیگری نیز در بین این طایفه برای متداول شدن تعدد زوجات بوده است و آن این است که در بین آنان عدد زنان همیشه بیش از عدد مردان بوده است ، زیرا امت هائی که به سیره و روش قبایل زندگی می کنند همواره جنگ و کشتار و شیخون و ترور و غارت در بینشان رایج است و این خود عامل مؤثری است برای زیاد شدن تعداد زنان از مردان و این زیادی زنان طوری است که جز با تعدد زوجات نیاز طبیعی آن جامعه بر آورده نمی شود ( پس این نکته را هم نباید از نظر دور داشت!)

اسلام قانون ازدواج با یک زن را تشریح و با بیشتر از یک همسر ، یعنی تا چهار همسر را در صورت تمکن از رعایت عدالت در بین آنها ، تنفیذ نموده و تمام محذورهائی را که متوجه این تنفیذ می شود به بیانی که خواهد آمد اصلاح کرده و فرموده:

« و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف! » (۲۲۸/بقره)

### اشکال هائی بر قانون تعدد زوجات!

بعضی ها به این حکم یعنی جواز تعدد زوجات چند اشکال کرده اند:

اول اینکه : این حکم آثار سوئی در اجتماع به بار می آورد زیرا باعث جریحه دار شدن عواطف زنان می شود و آرزوهای آنان را به باد داده ، فوران عشق و علاقه به شوهر را خمود و خاموش می کند و حس حب او را مبدل به حس انتقام می گرداند .

و در نتیجه ، دیگر به کار خانه نمی پردازد و از تربیت فرزندان شانه خالی می کند.

و در مقابل خطائی که شوهر به او کرده ، در مقام تلافی بر می آید و به مردان اجنبی زنا می دهد و همین عمل باعث شیوع اعمال زشت و نیز گسترش خیانت در مال و عرض و ... می گردد و چیزی نمی گذرد که جامعه به انحطاط کشیده می شود .

دوم اینکه : تعدد زوجات مخالف با وضعی است که از عمل طبیعت مشاهده می کنیم ، چون آمارگیری هائی که در قرون متمادی از امت ها شده ، نشان می دهد که همواره عدد مرد و زن برابر بوده و یا مختصر اختلافی داشته است ، معلوم می شود طبیعت برای یک مرد یک زن تهیه کرده ، پس اگر ما خلاف این را تجویز کنیم بر خلاف وضع طبیعت رفتار کرده ایم .

سوم اینکه : تشریح تعدد زوجات مردان را به حرص در شهوترانی تشویق نموده و این غریزه حیوانی (شهوت) را در جامعه گسترش می دهد .

و چهارم اینکه: این قانون موقعیت اجتماعی زنان را در جامعه پائین می آورد و در حقیقت ارزش چهار زن را معادل با ارزش یک مرد می کند و این خود یک ارزیابی جائزانه و ظالمانه است، حتی با مذاق خود اسلام سازگار نیست، چرا که اسلام در قانون ارث و در مساله شهادت یک مرد را برابر دو زن قرار داده، با این حساب باید ازدواج یک مرد را با دو زن تجویز کند، نه بیشتر، پس تجویز ازدواج با چهار زن به هر حال از عدالت عدول کردن است، آن هم بدون دلیل!

این چهار اشکال اعتراضاتی است که مسیحیان و یا متمدنین طرفدار تساوی حقوق زن و مرد بر اسلام وارد کرده اند:

جواب از اشکال اول را مکرر در مباحث گذشته دادیم و گفتیم که اسلام زیر بنای زندگی بشر و بنیان جامعه انسانی را بر زندگی عقلی و فکری بنا نهاده است، نه زندگی احساسی و عاطفی، در نتیجه هدفی که باید در اسلام دنبال شود رسیدن به صلاح عقلی در سنن اجتماعی است، نه به صلاح و شایستگی آنچه که احساسات دوست می دارد و می خواهد و عواطف به سوی کشیده می شود.

و این معنا به هیچ وجه مستلزم کشته شدن عواطف و احساسات رقیق زنان و ابطال حکم موهبت‌های الهی و غرایز طبیعی نیست، زیرا در مباحث علم النفس مسلم شده است که صفات روحی و عواطف و احساسات باطنی از نظر کمیت و کیفیت با اختلاف تربیت‌ها و عادات، مختلف می شود همچنانکه به چشم خود می بینیم که بسیاری از آداب در نظر شرقی‌ها پسندیده و ممدوح و در نظر غربیها ناپسند و مذموم است.

و به عکس آن بسیاری از رسوم و عادات وجود دارد که در نظر غربیها پسندیده و در نظر شرقی‌ها ناپسند است و هیچگاه یافت نمی شود که دو امت در همه آداب و رسوم نظر واحدی داشته باشند، بالأخره در بعضی از آنها اختلاف دارند.

و تربیت دینی در اسلام زن را بگونه ای بار می آورد که هرگز از اعمالی نظیر تعدد زوجات ناراحت نگشته و عواطفش جریحه دار نمی شود (او همینکه می بیند خدای عز و جل به شوهرش اجازه تعدد زوجات را داده تسلیم اراده پروردگارش می شود و وقتی می شنود که تحمل در برابر آتش غیرت، مقامات والائی را نزد خدای تعالی در پی دارد به اشتیاق رسیدن به آن درجات، تحمل آن برایش گوارا می گردد! مترجم).

بله یک زن غربی که از قرون متمادی تاکنون عادت کرده به اینکه تنها همسر شوهرش باشد و قرن‌ها این معنا را در خود تلقین نموده، یک عاطفه کاذب در روحش جایگیر شده و آن عاطفه با تعدد زوجات ضدیت می کند.

دلیل بر این معنا این است که زن غربی به خوبی اطلاع دارد که شوهرش با زنان همسایگان زنا می کند و هیچ ناراحت نمی شود، پس این عاطفه ای که امروز در میان زنان متمدن پیدا شده، عاطفه ای است تلقینی و دروغین.

و این، نه تنها مرد غربی است که هر زنی را دوست داشته باشد (چه بکر و چه بیوه، چه بی شوهر و چه شوهردار) زنا می کند، بلکه زن غربی نیز با هر مردی که دوست بدارد تماس غیر مشروع برقرار می کند و از این بالاتر اینکه زن و مرد غربی با محرم خود جمع می شوند و می توان ادعا کرد که حتی یک انسان غربی از میان هزاران انسان را نخواهی یافت که از ننگ زنا بر حذر مانده باشد (چه مردش و چه زنش!).

انسان غربی به این هم قانع نیست، بلکه عمل زشت لواط را هم مرتکب می شود و شاید مردی یافت نشود و یا کمتر یافت شود که از این ننگ سالم مانده باشد و این رسوائی را بدانجا رساندند که در چند سال قبل از پارلمان انگلیس خواستند تا عمل لواط را برایشان قانونی کند، چون آنقدر شایع شده بود که دیگر جلوگیری ممکن نبود و اما زنان و مخصوصاً دختران بکر و بی شوهر که فحشاء در بینشان به مراتب زننده تر و فجیع تر بود.

و جای بسیار شگفت است که چگونه زنان غربی از این همه بی ناموسی که شوهرانشان می بینند متأسف نگشته، دلها و عواطفشان جریحه دار نمی شود و چگونه است که احساسات و عواطف مردان از اینکه در شب زفاف همسرشان را بیوه می یابند ناراحت نشده و عواطفشان جریحه دار نمی گردد؟ و نه تنها ناراحت نمی شود بلکه هر قدر همسرش بیشتر زنا داده باشد و مردان بیشتری از او کام گرفته باشند، او بیشتر مباحات و افتخار می کند و منطقیش این است که من همسری دارم که عاشق های زیادی دارد و شیفتگانیش بر سر هم خوابی با او با یکدیگر جنگ و ستیز دارند، همسر من کسی است که ده ها و بلکه صدها دوست و آشنا دارد.

ولی اگر آن نکته که خاطرنشان کردیم در نظر گرفته شود، این شگفتی ها از بین می رود، گفتیم عواطف و احساسات با اختلاف تربیت ها مختلف می شود، این اعمال نامبرده از آنجا که در سرزمین غرب تکرار شده و مردم در ارتکاب آن آزادی کامل دارند، دلهایشان نسبت به آن خو گرفته است، تا جائی که عادت می معمولی و مالوف شده و در دلها ریشه دوانده، به همین جهت عواطف و احساسات به آن متمایل و از مخالفت با آن جریحه دار می شود.

و اما اینکه گفتند: تعدد زوجات باعث دلسردی زنان در اداره خانه و بی رغبتی آنان در تربیت اولاد می شود و نیز اینکه گفتند: تعدد زوجات باعث شیوع زنا و خیانت

می گردد، درست نیست زیرا تجربه خلاف آن را اثبات کرده است.

در صدر اسلام حکم تعدد زوجات جاری شد و هیچ مورخ و اهل خبره تاریخ نیست که ادعا کند در آن روز زنان به کار کردن در خانه بی رغبت شدند و کارها معطل ماند و یا زنا در جامعه شیوع پیدا کرد، بلکه تاریخ و مورخین خلاف این را اثبات می کنند.

علاوه بر اینکه زنانی که بر سر زنان اول شوهر می کنند، در جامعه اسلامی و سایر جامعه هائی که این عمل را جایز می دانند با رضا و رغبت خود زن دوم یا سوم یا چهارم شوهر می شوند و این زنان، زنان همین جامعه ها هستند و مردان آنها را از جامعه های دیگر و به عنوان برده نمی آورند و یا از دنیائی غیر این دنیا به فریب نیاورده اند و اگر می بینیم که این زنان به چنین ازدواجی تمایل پیدا می کنند به خاطر عللی است که در اجتماع حکم فرما است و همین دلیل روشن است بر اینکه طبیعت جنس زن امتناعی از تعدد زوجات ندارد و قلبشان از این عمل آزرده نمی شود، بلکه اگر آزرده گی ای هست از لوازم و عوارضی است که همسر اول پیش می آورد، زیرا همسر اول وقتی تنها همسر شوهرش باشد، دوست نمی دارد که غیر او زنی دیگر به خانه اش وارد شود، زیرا که می ترسد قلب شوهرش متمایل به او شود و یا او بر وی تفوق و ریاست پیدا کند و یا فرزندی که از او پدید می آید با فرزندان وی ناسازگاری کند و امثال اینگونه ترس ها است که موجب عدم رضایت و تالم روحی زن اول می شود نه یک غریزه طبیعی.

جواب از اشکال دوم که تعدد زوجات از نظر آمار زن و مرد عملی غیر طبیعی است، جوابش این است که این استدلال از چند جهت مخدوش و نادرست است.

۱- امر ازدواج تنها متکی به مساله آمار نیست (تا کسی بگوید باید زن هم جیره بندی شود و گرنه اگر مردی چهار زن بگیرد، سه نفر مرد دیگر بی زن می ماند! مترجم.) بلکه در این میان عوامل و شرایط دیگری وجود دارد که یکی از آنها رشد فکری است، که زنان زودتر از مردان رشد یافته و آماده ازدواج پیدا می شوند، سن زنان مخصوصا در مناطق گرمسیر وقتی از نه سالگی بگذرد صلاحیت ازدواج پیدا می کنند در حالی که بسیاری از مردان قبل از شانزده سالگی به این رشد و این آمادگی نمی رسند (و این معیار همان است که اسلام در مساله نکاح معتبر شمرده است).

دلیل و شاهد بر این مطلب سنت جاری و روش معمول در دختران کشورهای متمدن است که کمتر دختری را می توان یافت که تا سن قانونی (مثلا شانزده سالگی) بکارش محفوظ مانده باشد.

و این (زایل شدن بکارت) نیست مگر به خاطر اینکه طبیعت ، چند سال قبل از سن قانونی اش او را آماده نکاح کرده بود و چون قانون اجازه ازدواج به او نمی داده ، بکارت خود را مفت از دست داده است .

و لازمه این خصوصیت این است که اگر ما موالید و نوزادان شانزده سال قبل یک کشور را - با فرض اینکه دخترانش برابر پسران باشد - در نظر بگیریم ، سر سال شانزدهم از نوزادان پسر تنها یک سالش ( یعنی سال اول از آن شانزده سال) آماده ازدواج می باشند ، در حالی که از نوزادان دختر ، دختران هفت سال اول از آن شانزده سال به حد ازدواج رسیده اند ، یعنی نوزادان سال اول (از پسران) تا سال هفتم (از دختران) و اگر نوزادان بیست و پنج سال قبل کشوری را در نظر بگیریم ، سر سال بیست و پنجم مرحله رشد بلوغ مردان است و نوزادان ده سال از پسران و پانزده سال از دختران آماده ازدواج شده اند و اگر در گرفتن نسبت حد وسط را معیار قرار دهیم برای هر یک پسر ، دو دختر آماده ازدواجند و این نسبت را طبیعت پسر و دختر برقرار کرده است .

گذشته از آن آماری که از آن یاد کردند خود بیانگر این معنا است که زنان عمرشان از مردان بیشتر است و لازمه آن این است که در سال مرگ همین پسران و دخترانی که فرض کردیم عده ای پیر زن وجود داشته باشد که در برابر آنها پیرمردانی وجود نداشته باشند ( مؤید این معنا آماری است که روزنامه اطلاعات تهران مورخه سه شنبه یازدهم دی ماه هزار و سیصد و سی و پنج شمسی از سازمان آمار فرانسه نقل کرده) و خلاصه اش این است که : بر حسب آمارگیری این نتیجه به دست آمده است که در فرانسه در برابر هر صد نفر مولود دختر صد و پنج پسر متولد می شود و با این حال روز به روز آمار زنان از مردان بیشتر می شود و از چهل میلیون نفوس فرانسه که باید بیش از بیست میلیون مرد باشد ، عدد زنان یک میلیون و هفتصد و شصت و پنج هزار نفر از مردان بیشتر است و علت این امر این است که پسران و مردان مقاومشان در برابر بیماریها کمتر از دختران و زنان است .

و به همین جهت از ولادت تا سن ۱۹ سالگی ، پسران پنج درصد بیش از دختران می میرند .

آنگاه این مؤسسه شروع می کند به گرفتن آمار در ناحیه نقص و این آمار را از سن ۲۵ - ۳۰ سالگی شروع می کند تا سن ۶۰ - ۶۵ سالگی و نتیجه می گیرد که در سن ۶۰ - ۶۵ سالگی در برابر یک میلیون و پانصد هزار زن بیش از هفتصد و پنجاه هزار نفر مرد باقی نمی ماند .

از این هم که بگذریم خاصیت تولید نسل و یا به عبارت دیگر دستگاه تناسلی

مرد عمرش بیشتر از دستگاه تناسلی زن است ، زیرا اغلب زنان در سن پنجاه سالگی یائسه می شوند و دیگر رحم آنان فرزند پرورش نمی دهد ، در حالی که دستگاه تناسلی مرد سالها بعد از پنجاه سالگی قادر به تولید نسل می باشد و چه بسا مردان که قابلیت تولیدشان تا آخر عمر طبیعی که صد سالگی است باقی می ماند ، در نتیجه عمر مردان از نظر صلاحیت تولید ، که تقریباً هشتاد سال می شود ، دو برابر عمر زنان یعنی چهل سال است .

و اگر ما این وجه را با وجه قبلی روی هم در نظر بگیریم ، این نتیجه به دست می آید که طبیعت و خلقت به مردان اجازه داده تا از ازدواج با یک زن فراتر رود و بیش از یکی داشته باشد و این معقول نیست که طبیعت ، نیروی تولید را به مردان بدهد و در عین حال آنانرا از تولید منع کند ، زیرا سنت جاری در علل و اسباب این معنا را نمی پذیرد .

علاوه بر اینکه حوادثی که افراد جامعه را نابود می سازد ، یعنی جنگها و نزاعها و جنایات ، مردان را بیشتر تهدید می کند تا زنان را ، به طوری که نابود شوندگان از مردان قابل مقایسه با نابودشوندگان از زنان نیست ، قبلا هم تذکر دادیم که همین معنا قوی ترین عامل برای شیوع تعدد زوجات در قبائل است و بنا بر این زنانی که به حکم مطلب بالا ، شوهر را از دست می دهند ، چاره ای جز این ندارند که یا تعدد زوجات را بپذیرند و یا تن به زنا و یا محرومیت دهند ، چون با مرگ شوهران غریزه جنسی آنان نمی میرد و باطل نمی شود .

و از جمله مطالبی که این حقیقت را تایید می کند ، جریانی است که چند ماه قبل از نوشتن این اوراق در آلمان اتفاق افتاد و آن این بود که جمعیت زنان بی شوهر نگرانی خود را از نداشتن شوهر طی شکایتی به دولت اظهار نموده و تقاضا کردند که برای علاج این درد مساله تعدد زوجات در اسلام را قانونی ساخته ، به مردان آلمان اجازه دهد تا هر تعداد که خواستند زن بگیرند ، چیزی که هست حکومت خواسته آن زنان را بر آورده نکرد ، زیرا کلیسا او را از این کار بازداشت .

آری کلیسا راضی شد زنا و فساد نسل شایع شود ولی راضی نشد تعدد زوجات اسلام در آلمان رسمیت پیدا کند .

۲- استدلال به اینکه طبیعت نوع بشر عدد مردان را مساوی عدد زنان قرار داده ، با صرفنظر از خدشه هائی که داشت زمانی استدلال درستی است که تمامی مردان چهار زن بگیرند و یا حداقل بیش از یک زن اختیار کنند ، در حالی که چنین نبوده و بعد از این نیز چنین نخواهد شد ، برای اینکه طبیعت چنین موقعیتی را در اختیار همگان

قرار نداده و طبعا بیش از یک زن داشتن جز برای بعضی از مردان فراهم نمی شود ، اسلام نیز که همه دستوراتش مطابق با فطرت و طبیعت است چهار زن داشتن را بر همه مردان واجب نکرده ، بلکه تنها برای کسانی که توانائی دارند ، جایز دانسته (نه واجب) آن هم در صورتی که بتوانند بین دو زن و بیشتر به عدالت رفتار کنند .

و یکی از روشن ترین دلیل بر اینکه لازمه این تشریح ، حرج و فساد نیست ، عمل مسلمانان به این تشریح و سیره آنان بر این سنت است و همچنین غیر مسلمانان اقوامی که این عمل را جایز می دانند و نه تنها مستلزم حرج و قحطی و نایابی زن نیست بلکه به عکس ، ممنوعیت تعدد زوجات در اقوامی که آن را تحریم کرده اند ، باعث شده هزاران زن از شوهر و اجتماع خانوادگی محروم باشند و به دادن زنا اکتفا کنند .

۳- استدلال نامبرده ، صرفنظر از خدشه هائی که داشت در صورتی درست بوده و بر حکم تعدد زوجات وارد است که حکم نامبرده (تعدد زوجات) اصلاح نشده و با قیودی که محذوره‌های توهم شده را اصلاح کند ، مقید و تعدیل نشود .

ولی اسلام همین کار را کرده و بر مردانی که می خواهند زنانی متعدد داشته باشند شرط کرده که در معاشرت با آنان رعایت عدالت را بکنند و بستر زناشویی را بین آنان بالسویه تقسیم کنند .

و نیز واجب کرده که نفقه آنان و اولادشان را بدهند و معلوم است که رعایت عدالت در انفاق و پرداخت هزینه زندگی چهار زن و اولاد آنها و نیز رعایت مساوات در معاشرت با آنان جز برای بعضی از مردان فهمیده و ثروتمند فراهم نمی شود . این کار برای عمومی مردم فراهم و میسر نیست .

علاوه بر این ، در این میان راههای دینی و مشروع دیگری است که با به کار بستن آن ، زن می تواند شوهر خود را ملزم سازد که زن دیگری نگیرد و تنها به او اکتفا کند .

جواب اشکال سوم : که می گفت : تجویز تعدد زوجات ، مردان را به شهوت رانی ترغیب نمودن و همچنین نیروی شهوت را در جامعه تقویت کردن است ، در پاسخ این اشکال باید گفت که : صاحب این اشکال اطلاع و تدبیری در تربیت اسلامی و مقاصدی که این شریعت دنبال می کند ندارد و نمی داند که تربیت دینی نسبت به زنان در جامعه اسلامی دین - پسند ، این است که زنان را با پوشیدن خود با عفاف و با حیا بار می آورد ، و زنان را طوری تربیت می کند که خود به خود شهوت در آنان کمتر از مردان می شود (بر خلاف آنچه مشهور شده که شهوت نکاح در زن بیشتر و زیادتر از مرد است!)

و استدلال می کنند به اینکه زن بسیار حریص در زینت و جمال و خود آرائی



است و وجود این طبیعت در زن دلیل بر آن است که شهوت او زیاده‌تر از مرد است و ادعای ما آنقدر روشن است که مردان مسلمانی که با زنان متدین و تربیت شده در دامن پدر و مادر دین دار ازدواج کرده اند، کمترین تردیدی در آن ندارند، پس روی هم رفته، شهوت جنسی مردان معادل است با شهوتی که در یک زن، بلکه دو زن و سه زن وجود دارد.

از سوی دیگر دین اسلام بر این معنا عنایت دارد که حداقل و واجب از مقتضیات طبع و مشتتهیات نفس ارضا گردد و احدی از این حداقل، محروم نماند و به همین جهت این معنا را مورد نظر قرار داده که شهوت هیچ مردی در هیچ زمانی در بدن محصور نشود و وادارش نکند به اینکه به تعدی و فجور و فحشا آلوده گردد.

و اگر مرد به داشتن یک زن محکوم باشد، در ایامی که زن عذر دارد، یعنی نزدیک به یک ثلث از اوقات معاشرتش که ایام عادت و بعضی از ایام حمل و وضع حمل و ایام رضاعش و امثال آن است او ناگزیر از فجور می شود، چون ما در مباحث گذشته این کتاب مطلبی را مکرر خاطر نشان کردیم که لازمه آن لزوم شتاب در رفع این حاجت غریزی است.

و آن مطلب این بود که گفتیم اسلام اجتماع بشری را بر اساس زندگی عقل و تفکر بنا نهاده، نه بر اساس زندگی احساسی و بنا بر این باقی ماندن مرد بر حالت احساس حالتی که او را به بی بندوباری در خواسته ها و خاطرات زشت می کشاند، نظیر حالت عذب بودن و امثال آن، از نظر اسلام از بزرگترین خطرهایی است که انسان را تهدید می کند.

و از سوی دیگر یکی از مهم ترین مقاصد و هدفها در نظر شارع اسلام زیاد شدن نسل مسلمانان و آباد شدن زمین به دست آنان است.

آری جامعه مسلمانان که آباد شدن زمین به دست او، آبادی صالحی و آبادی مخصوصی است که ریشه شرک و فساد را می زند.

پس این جهات و امثال آن مورد اهتمام شارع بوده و باعث شده است که شارع اسلام حکم جواز تعدد زوجات را تشریح کند، نه ترویج امر شهوترانی و ترغیب مردم به اینکه در شهوات غرق شوند و اگر اشکال کنندگان به اسلام در خصوص تشریح این حکم انصاف می داشتند لبه تیز حملات خود را متوجه بانیان تمدن غرب می کردند و جا داشت این تمدن را به ترویج فحشا و ترغیب مردان به شهوترانی متهم سازند، نه اسلام را که اجتماع را بر پایه سعادت دینی قرار داده است.

بله در تجویز تعدد زوجات این اثر هست که شدت حرص مرد را شکسته و

تسکین می دهد، چون به قول معروف: هر آن کس که از چیزی منع شود به آن حریص می گردد و چنین کسی همی جز این ندارد که پرده منع را پاره و دیوار حبس را بشکند و خود را به آنچه از آن محروم شده اند برساند.

و مردان نیز در مورد تمتع و کام گیری از زنان چنین وضعی دارند، اگر قانون، او را از غیر همسر اولش منع کند، حریص تر می شود، ولی اگر قانون به او اجازه گرفتن همسر دوم و سوم را بدهد، هر چند بیش از یک همسر نداشته باشد، عطش حرصش فرو می نشیند و با خود فکر می کند که برای گرفتن همسر دیگر راه باز است و کسی نمی تواند مرا جلو گیری کند، اگر روزی خود را در تنگنا بینم از این حق استفاده می کنم (و اگر در تنگنا ندید، مساله را سبک و سنگین نموده، اگر دید گرفتن زن دوم از نظر اقتصاد و از نظر اداره دو خانه صرفه دارد، می گیرد و اگر صرفه نداشت نمی گیرد! مترجم).

و همین باز بودن راه، بهانه او را از ارتکاب زنا و هتک ناموس محترم مردم، از دستش می گیرد.

در میان غربی ها بعضی از نویسندگان رعایت انصاف را نموده و گفته اند: در اشاعه زنا و فحشا بین ملت های مسیحی مذهب، هیچ عاملی نیرومندتر از تحریم تعدد زوجات بوسیله کلیسا نبوده است.

مستر جان دیون پورت انگلیسی در کتاب «عذر به پیشگاه محمد و قرآن»، ترجمه فاضل دانشمند آقای سعیدی، این انصاف را به خرج داده است.

جواب اشکال چهارم: که تجویز تعدد زوجات مقام زن را در مجتمع پائین می آورد! باید گفت که هرگز چنین نیست، همانطور که در مباحث گذشته (یعنی در بحث علمی پیرامون حقوق زن در اسلام داشتیم)، اثبات کردیم که زنان در هیچ سنتی از سنت های دینی و یا دنیوی نه قدیمش و نه جدیدش همانند اسلام مورد احترام قرار نگرفته اند و هیچ سنتی از سنن قدیم و جدید حقوق آنان را همچون اسلام مراعات ننموده است، برای بیشتر روشن شدن این مساله، مطالب مشروحی بیان خواهیم نمود.

جواز تعدد زوجات برای مرد در حقیقت و واقع امر توهین به زن و از بین بردن موقعیت اجتماعی و حقوق او نیست، بلکه بخاطر مصالحی است که بیان بعضی از آنها گذشت.

بسیاری از نویسندگان و دانشمندان غربی (اعم از دانشمندان مرد و زن) به نیکی و حسن این قانون اسلامی اعتراف نموده و به مفاسدی که از ناحیه تحریم تعدد زوجات گریبانگیر جامعه ها شده است اعتراف کرده اند، خواننده عزیز می تواند به مظان

این نوشته ها مراجعه نماید .

قوی ترین و محکمترین دلیلی که مخالفین غربی به قانون تعدد زوجات گرفته و به آن تمسک کرده اند و در نظر دانشمندان و اهل مطالعه آب و تابش داده اند ، همان گرفتاریها و مصیبت‌هایی است که در خانه های مسلمانانی که دو زن و یا چند زن هست مشاهده می شود که این خانه ها همیشه محل داد و فریاد و حسد ورزیدن به یکدیگر است و اهل آن خانه ( اعم از زن و مرد) از روزی که زن دوم ، سوم و ... وارد خانه مرد می شوند تا روزی که وارد خانه قبر می گردند روی سعادت و خوشی را نمی بینند ، تا جایی که خود مسلمانان این حسد را به نام مرض هووها نامیده اند .

در چنین زمانی است که تمامی عواطف و احساسات رقیق و لطیف فطری و طبیعی زنان ، مانند : مهر و محبت ، نر مخوئی ، رقت ، رأفت ، شفقت ، خیرخواهی ، حفظ غیب ، وفا ، مودت ، رحمت ، اخلاص و ... نسبت به شوهر و فرزندان که شوهر از همسر قبلیش داشته و نیز علاقه به خانه و همه متعلقات آن که از صفات غریزی زن است برگشته و جای خود را به ضد خودش می دهد و در نتیجه خانه را که باید جای سکونت و استراحت آدمی و محل برطرف کردن خستگی تن و تالمات روحی و جسمی انسان باشد و هر مردی در زندگی روزمره اش دچار آنها می شود به صورت گود زورخانه و معرکه قتال در می آید ، معرکه ای که در آن نه برای جان کسی احترامی هست و نه برای عرضش و نه آبرویش و نه مالش و خلاصه هیچ کس از کس دیگر در امان نیست .

و معلوم است که در چنین خانه ای صفای زندگی مبدل به کدورت گشته و لذت زندگی از آنجا کوچ می کند و جای خود را به ضرب و شتم و فحش و ناسزا و سعایت و سخن چینی و رقابت و نیرنگ می دهد و بچه های چنین خانه ای نیز با بچه های دیگر خانه ها فرق داشته و دائما در حال اختلاف و مشاجره هستند و چه بسا که کارد مرد به استخوانش رسیده و همسر خود را به قتل برساند و یا زن در صدد نابود کردن شوهر ، و بچه ها در مقام کشتن یکدیگر و یا در صدد کشتن پدر بر آیند و پیوند خویشاوندی و قرابت و برادری جای خود را به انتقام و خونخواهی بدهد .

و معلوم است که ( به فرموده رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم که: «الحب يتوارث و البغض يتوارث!» دشمنی نسل اول خانواده به نسلهای بعدی نیز منتقل می گردد، مترجم،) خونریزی و نابودی نسل و فساد خانه در نسلهای مردی که دارای دو زن می باشد ادامه یابد .

از تمام اینها که بگذریم ، آثار سوء تعدد زوجات به بیرون از خانه یعنی به جامعه نیز راه یافته و باعث شقاوت و فساد اخلاق و قساوت و ظلم و بغی و فحشا و سلب امنیت

و اعتماد می گردد .

و مخصوصا که اگر جواز طلاق را هم بر این قانون ( جواز تعدد زوجات) اضافه کنیم بخوبی روشن می شود که این دو حکم ( جواز تعدد زوجات و طلاق) کار مردان جامعه را به کجا می کشاند ، وقتی مرد بتواند هر که را خواست بگیرد و هر یک از همسرانش را خواست طلاق دهد ، خود بخود ذوقی و شهوت پرست بار می آید ، چنین مردی جز پیروی از شهواتش و اطفای آتش حرصش و گرفتن این زن و رها کردن آن زن ، عزت دادن به این و خوار ساختن آن ، هیچ کاری و هیچ همی ندارد و این وضع جز تباه کردن و بدبخت ساختن نیمی از مردم جامعه ( یعنی زنان) اثر دیگری ندارد ، علاوه بر اینکه با تباهی آن نصف (زنان) نصف دیگر ( مردان) نیز تباه می شوند .

این بود حاصل سخنان مخالفین که به خورد جامعه داده اند ، انصافا سخن درستی است و ما قبول داریم و لیکن هیچیک از آنها بر اسلام و تشریح اسلام وارد نیست ، بلکه همه اش متوجه مسلمانان است .

آری ، اگر مخالفین ، عصر و دوره ای را نشان دهند که در آن دوره مسلمانان به حقیقت احکام دین و تعالیم آن عمل کرده باشند و در آن دوره نیز این آثار سوء بر مساله تعدد زوجات و جواز طلاق مترتب شده باشد ، آنگاه می توانند ادعا کنند که آثار سوء نامبرده ، از ناحیه جواز تعدد زوجات و طلاق است ، ولی با کمال تاسف مسلمانان قرنها است که حکومت اسلامی ندارند و آنان که سردمداران مسلمانان بودند ، صالح نبودند ، تا مسلمانان را بر طبق تربیت اسلامی و با تعالیم عالیه آن تربیت کنند ، بلکه خود آن سردمداران در پرده دری و نقض قوانین و ابطال حدود دین پیشگامتر از مردم بودند و واضح است که مردم تابع مرام پادشاهان خویشند .

و اگر ما بخواهیم در اینجا به نقل قسمتی از سرگذشت فرمانروایان و جریاناتی که در دربار آنان جاری بوده و رسوائیهائی که پادشاهان کشورهای اسلامی به بار آوردند از روز مبدل شدن حکومت دینی به سلطنت و شاهنشاهی بپردازیم ، باید در همین جا کتابی جداگانه در بین کتاب تفسیر خود بنویسیم!

و کوتاه سخن آنکه اگر اشکالی هست به مسلمانان وارد است که اجتماع خانوادگی خویش را به گونه ای ترتیب داده اند که تامین کننده سعادت زندگیشان نیست و سیاستی را اتخاذ می کنند که نمی توانند آن را پیاده سازند و در پیاده کردنش از صراط مستقیم منحرف نشوند ، تازه گناه این آثار سوء به گردن مردان است ، نه زنان و فرزندان ، هر چند که هر کسی مسؤول گناه خویش است ، ولی ریشه تمام این مفاسد و بدبختی ها و خانمان براندازیها و ... روش و مرام اینگونه مردان است که سعادت خود و همسر و اولاد

خود را و صفای جو جامعه خویش را فدای شهوترانی و نادانی خود می کنند .

و اما اسلام ( همانطور که در سابق بیان کردیم ) قانون تعدد زوجات را بدون قید و بند تشریح نکرده و اصلاً آن را بر همه مردان واجب و لازم ننموده ، بلکه به طبیعت و حال افراد توجه فرموده ، و همچنین عوارضی را که ممکن است احیاناً برای افرادی عارض شود در نظر گرفته و به بیانی که گذشت صلاحیت قطعی را شرط نموده و مفسد و محذورهای را که در تعدد زوجات وجود دارد بر شمرده و در چنین موقعیتی است که آن را جایز دانسته ، تا مصالح مجتمع اسلامی انسانها تامین شود .

و حکم جواز را مقید به صورتی کرده است که هیچیک از مفسد شنیع نامبرده پیش نیاید و آن در صورتی است که مرد از خود اطمینان داشته باشد به اینکه می تواند بین چند همسر به عدالت رفتار کند .

پس تنها کسی که چنین اطمینانی از خود دارد و خدای تعالی چنین توفیقی به او داده ، از نظر دین اسلام می تواند بیش از یک زن داشته باشد .

و اما آن مردانی که ( اشکال کنندگان و وضعشان را با آب و تاب نقل کرده اند که ) هیچ عنایتی به سعادت خود و زن و فرزند خود ندارند و جز ارضای شکم و شهوت هیچ چیزی برایشان محترم نیست و زن برایشان جز وسیله ای که برای شهوترانی مردان خلق شده اند مفهومی ندارد ، آنها ارتباطی با اسلام ندارند و اسلام هم به هیچ وجه اعمالشان را امضا ننموده و از نظر اسلام اصلاً زن گرفتن برای آنان با وجود این وضعی که دارند جایز نیست و اگر واجد شرایط باشند و زن را یک حیوان نپندارند ، تنها یک زن می توانند اختیار کنند .

علاوه بر اینکه در اصل اشکال بین دو جهت که از نظر اسلام از هم جدا نیستند یعنی جهت تشریح و جهت ولایت خلط شده است .

توضیح اینکه : در نظر دانشمندان امروز معیار در داوری اینکه چه قانونی از قوانین موضوعه و چه سنتی از سنت های جاریه صحیح و چه قانون و سنتی فاسد است ، آثار و نتایج آن قانون است که اگر بعد از پیاده شدنش در جامعه ، آثارش مورد پسند واقع شد آن قانون را قانونی خوب می دانند و اگر نتایج خوبی به بار نیاورد ، می گویند این قانون خوب نیست ، خلاصه اینکه معیار خوبی و بدی قانون را پسند و عدم پسند مردم می دانند ، حال مردم در هر سطحی که باشند و هر درکی و میلی که داشته باشند مهم نیست .

و من گمان نمی کنم که این دانشمندان غفلت ورزیده باشند از اینکه : چه بسا می شود که جامعه ای دارای بعضی سنن و عادات و عوارضی باشد که با حکم مورد بحث

نسازد و اینکه باید مجتمع را مجهز کرد به روشی که منافی آن حکم یا آن سنت نباشد، تا مسیر خود را بدانند و بفهمند که کارش به کجا می انجامد و چه اثری از کار او بجا می ماند، خیر یا شر، نفع یا ضرر؟ .

چیزی که هست این دانشمندان در قوانین، تنها خواست و تقاضای جامعه را معیار قرار می دهند، یعنی تقاضایی که از وضع حاضر و ظاهر اندیشه جامعه ناشی می شود، حال آن وضع هر چه می خواهد باشد و آن تفکر و اندیشه هر چه می خواهد باشد و هر استدعا و تقاضا که می خواهد داشته باشد.

در نظر این دانشمندان قانون صحیح و صالح چنین قانونی است و بقیه قوانین غیر صالح است (هر چند مطابق عقل و فطرت باشد!)

به همین جهت است که وقتی مسلمانان را می بینند که در وادی گمراهی سرگردان و در پرتگاه هلاکت واقعد و فساد از سراسر زندگی مادی و معنویشان می بارد، آنچه فساد می بینند به اسلام، یعنی دین مسلمانان نسبت می دهند، اگر دروغ و خیانت و بد دهنی و پایمال کردن حقوق یکدیگر و گسترش ظلم و فساد خانواده ها و اختلال و هرج و مرج در جامعه را مشاهده می کنند، آنها را به قوانین دینی دایر در بین ایشان نسبت می دهند و می پندارند که جریان سنت اسلام و تاثیرات آن مانند سایر سنت های اجتماعی است که (با تبلیغات و یا به اصطلاح روز، شستشو دادن مغز و) متراکم کردن احساسات در بین مردم، بر آنها تحمیل می شود.

در نتیجه از این پندار خود نتیجه می گیرند که: اسلام باعث به وجود آمدن مفسده های اجتماعی ای است که در بین مسلمانان رواج یافته و تمامی این ظلم ها و فسادها از اسلام سرچشمه می گیرد! و حال آنکه بدترین ظلمها و نارواترین جنایتها در بینشان رایج بوده است.

و به قول معروف: «کل الصيد فی جوف الفراء - همه شکارها در جوف پوستین است!» و همچنین نتیجه این پندار غلط است که می گویند: اگر اسلام دین واقعی بود و اگر احکام و قوانین آن خوب و متضمن صلاح و سعادت مردم بود، در خود مردم اثری سعادت بخش می گذاشت نه اینکه و بال مردم بشود.

این سخن، سخن درستی نیست، چرا که این دانشمندان بین طبیعت حکم صالح و مصلح، و همچنین حکم بین مردم فاسد و مفسد خلط کرده اند، اسلام که خم رنگرزی نیست، اسلام مجموع معارف اعتقادی و اخلاقی است و قوانینی است عملی که هر سه قسمت آن با یکدیگر متناسب و مرتبط است و با همه تمامیتش وقتی اثر می گذارد که مجموعش عملی شود و اما اگر کسی معارف اعتقادی و اخلاقی آن را به

دست آورده و در مرحله عمل کوتاهی کند ، البته اثری نخواهد داشت ، نظیر معجونها که وقتی یک جزء آن فاسد می شود همه اش را فاسد می کند و اثری مخالف به جای می گذارد ، و نیز وقتی اثر مطلوب را می بخشد که بدن بیمار برای ورود معجون و عمل کردنش آماده باشد که اگر انسانی که آن را مصرف می کند شرایط مصرف را رعایت نکند ، اثر آن خنثی می گردد و چه بسا نتیجه و اثری بر خلاف آنچه را که توقع داشت می گیرد .

گیرم که سنت اسلامی نیروی اصلاح مردم و از بین بردن سستی ها و رذائل عمومی را به خاطر ضعف مبانی قانونیش نداشته باشد ، سنت دموکراتیک چرا این نیرو را نداشته و در بلوک شرق دنیا یعنی در بلاد اسلام نشین ، آن اثری را که در بلاد اروپا داشت ندارد ؟ خوب بود سنت دموکراتیک بعد از ناتوانی اسلام ، بتواند ما را اصلاح کند ؟ و چه شده است بر ما که هر چه بیشتر جلو می رویم و هر چه زیاده تر برای پیشرفت تلاش می کنیم بیشتر به عقب بر می گردیم ، کسی شک ندارد در اینکه اعمال زشت و اخلاق رذیله در این عصر که روزگار به اصطلاح تمدن ! است در ما ریشه دارتر شده ، با اینکه نزدیک به نیم قرن است که خود را روشنفکر پنداشته ایم ، در حالی که حیوانی بی بندوبار بیش نیستیم ، نه بهره ای از عدالت اجتماعی داریم و نه حقوق بشر در بین ما زنده شده است .

از معارف عالی و عمومی و بالاخره از هر سعادت اجتماعی جز الفاظی بی محتوا و دل خوش کن بهره ای نداریم ، تنها الفاظی از این حقوق بر سر زبانهایمان رد و بدل می شود .

و آیا می توانید برای این جواب نقضی که ما بر شما وارد کردیم پاسخی بدهید ؟ نه ، هرگز ، و جز این نمی توانید عذر بیاورید که در پاسخ ما بگوئید : به این جهت نظام دموکراتیک نتوانسته است شما را اصلاح کند که شما به دستورات نظام دموکراتیک عمل نکردید ، تا آثار خوبی در شما به جای بگذارد و اگر این جواب شما درست است ، چرا در مورد مکتب اسلام درست نباشد ؟ .

از این نیز بگذریم و فرض کنیم که ( العیاذ بالله!) اسلام به خاطر سستی بنیادش نتوانسته در دلهای مردم راه یافته و در اعماق جامعه بطور کامل نفوذ کند و در نتیجه حکومتش در جامعه دوام نیافته و نتوانسته است به حیات خود در اجتماع اسلامی ادامه دهد و موجودیت خود را حفظ کند ، به ناچار متروک و مهجور شده ، ولی چرا روش دموکراتیک که قبل از جنگ جهانی دوم مورد قبول و پسند همه عالم بود ، بعد از جنگ نامبرده از روسیه رانده شد و روش بلشویکی جایش را اشغال کرد؟! و به فرض هم که برای این رانده شدن و منقلب شدن آن در روسیه به روشی دیگر ، عذری بتراشند ؟ چرا

مرام دموکراتیک در ممالک چین، لتونی، استونی، لیتوانی، رومانی، مجارستان، یوگسلاوی و کشورهای دیگر به کمونیستی تبدیل شد؟ و نیز چرا با اینکه سایر کشورها را تهدید می کرد و عمیقاً در آنها نیز ریشه کرده بود، ناگهان اینگونه از میان رفت؟

و چرا همین کمونیستی نیز بعد از آنکه نزدیک به چهل سال از عمرش گذشته و تقریباً بر نیمی از جمعیت دنیا حکومت می کرد و دائماً مبلغین آن و سردمداران آن به آن افتخار می کردند و از فضیلت آن می گفتند و اظهار می داشتند که: نظام کمونیستی تنها نظامی است که به استبداد و استثمار دموکراسی آلوده نشده و کشورهای را که نظام کمونیستی بر آن حاکم بود بهشت موعود معرفی می کردند، اما ناگهان همان مبلغین و سردمداران کمونیست دو سال قبل رهبر بی نظیر این رژیم یعنی استالین را به باد سرزنش و تقییح گرفتند و اظهار نمودند که: حکومت ۳۰ ساله (سی سال حکومت استالین) حکومت زور و استبداد و برده گیری به نام کمونیست بود.

و به ناچار در این مدت حکومت او تاثیر عظیمی در وضع قوانین و اجرای آن و سایر متعلقاتش داشت و تمامی این انحرافات جز از اراده مستبدانه و روحیه استثمارگر و برده کشی و حکومت فردی که بدون هیچ معیار و ملاکی هزاران نفر را می کشت و هزاران نفر دیگر را زنده نگه می داشت، اقوامی را سعادت مند و اقوامی دیگر را بدبخت می ساخت و نشات نمی گرفت و خدا می داند که بعد از سردمداران فعلی چه کسانی بر سر کار آیند و چه بر سر مردم بیچاره بیاورند!

چه بسیار سنن و آدابی که (اعم از درست و نادرست) در جامعه رواج داشته و سپس به جهت عوامل مختلف (که مهمترینش خیانت سردمداران و سست اراده بودن پیروان آن می باشد)، از آن جامعه رخت بر بسته است و کسی که به کتابهای تاریخ مراجعه کند به این مطلب برخورد می کند.

ای کاش می دانستم که (در نظر دانشمندان غربی) چه فرقی است بین اسلام از آن جهت که سنتی است اجتماعی و بین این سنت ها که تغییر و تبدیل یافته است و چگونه است که این عذر را در سنتهای مذکور می پذیرند اما همان عذر را از اسلام نمی پذیرند، راستی علت این یک بام و دو هوا چیست؟ آری باید گفت که امروز کلمه حق در میان قدرت هول انگیز غریبان و جهالت و تقلید کورانه و به عبارت دیگر مرعوب شدن شرقیان از آن قدرت، واقع شده پس نه آسمانی است که بر او سایه افکند و نه زمینی که او را به پشت خویش نشانند. (۱)

۱- غربی حاضر نیست حقانیت اسلام را بپذیرد، به خاطر اینکه علم و صنعتش او را مغرور ساخته است، شرقی نیز نمی تواند آن را بپذیرد، به خاطر آنکه در برابر تمدن غرب مرعوب شده است. مترجم



و به هر حال آنچه را که لازم است از بیانات مفصل قبلی ما متذکر شد، این است که تاثیر گذاشتن و تاثیر نگذاشتن و همچنین باقی ماندن و از بین رفتن یک سنت در میان مردم چندان ارتباطی با درستی و نادرستی آن سنت ندارد تا از این مطلب بر حقانیت یک سنت استدلال کنیم و بگوئیم که چون این سنت در بین مردم باقیمانده پس حق است و همچنین استدلال کنیم به اینکه چون فلان سنت در جامعه متروک و بی اثر شده است، پس باطل است، بلکه علل و اسبابی دیگر در این باره اثر دارند.

و لذا می بینیم هر سنتی از سنت ها که در تمامی دورانها، در بین مردم دایر بوده و هست، یک روز اثر خود را می بخشد و روزی دیگر عقیم می ماند، روزی در بین مردم باقی است و روزگاری دیگر به خاطر عواملی مختلف از میان آن مردم کوچ می کند، به فرموده قرآن کریم: خدای تعالی روزگار را در بین مردم دست به دست می گرداند، یک روز به کام مردمی و به ناکامی مردمی دیگر و روز دیگر به ناکامی دسته اول و به کام دسته دوم می چرخاند، تا معلوم کند که افراد با ایمان چه کسانیاند، تا همانها را گواه بر سایرین قرار دهد.

و سخن کوتاه اینکه قوانین اسلامی و احکامی که در آن هست بر حسب مبنا و مشرب با سایر قوانین اجتماعی که در بین مردم دایر است تفاوت دارد و آن تفاوت این است که قوانین و سنت های بشری به اختلاف اعصار و دگرگونیها که در مصالح بشر پدید می آید، دگرگون می شود.

و لیکن قوانین اسلامی به خاطر اینکه مبنایش مصالح و مفاسد واقعی است، اختلاف و دگرگونی نمی پذیرد، نه واجبش و نه حرامش، نه مستحبش و نه مکروهش، و نه مباحش، چیزی که هست اینکه: کارهایی را در اجتماع یک فرد می تواند انجام بدهد و یا ترک نماید و هر گونه تصرفی را که می خواهد می تواند بکند و می تواند نکند، بر زمامدار جامعه اسلامی است که مردم را به آن عمل - اگر واجب است - وادارد - و اگر حرام است - از آن نهی کند و ... گویا جامعه اسلامی یک تن واحد است و والی و زمامدار نیروی فکری و اداره کننده او است.

بنا بر این اگر جامعه اسلامی دارای زمامدار و والی باشد، می تواند مردم را از ظلمهائی که شما در جواز تعدد زوجات شمردید نهی کند و از آن کارهای زشتی که در زیر پوشش تعدد زوجات انجام می دهند جلوگیری نماید و حکم الهی به جواز تعدد زوجات به حال خود بماند و آن فسادها هم پدید نیاید.

آری حکم جواز تعدد زوجات یک تصمیم و حکمی است دائمی که به منظور تامین مصالح عمومی تشریح شده، نظیر تصمیم یک فرد به اینکه تعدد زوجات را به

خاطر مصلحتی که برای شخص او دارد ترک کند که اگر او به خاطر آن مصلحت چند همسر نگیرد، حکم خدا را تغییر نداده و نخواستہ است با این عمل خود بگوید تعدد زوجات را قبول ندارم، بلکه خواسته است بگوید این حکم، حکمی است مباح و من می توانم به آن عمل نکنم.

(۱)

### بحث علمی دیگر مربوط به: تعدد زوجات رسول خدا (ص)

یکی دیگر از اعتراضاتی که (از سوی کلیسا) بر مساله تعدد زوجات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شده این است که (اصحاب کلیسا) گفته اند: تعدد زوجات جز حرص در شهوترانی و بی طاقتی در برابر طغیان شهوت هیچ انگیزه دیگری ندارد و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برای همین جهت تعدد زوجات را برای امتش تجویز کرد و حتی خودش به آن مقداری که برای امت خود تجویز نموده (چهار همسر) اکتفا ننموده و عدد همسرانش را به نه نفر رسانید.

این مساله به آیات متفرقه زیادی از قرآن کریم ارتباط پیدا می کند که اگر ما بخواهیم بحث مفصلی که همه جهات مساله را فرا گیرد آغاز کنیم، علی القاعده باید این بحث را در تفسیر یک یک آن آیات بیاوریم و به همین جهت گفتگوی مفصل را به محل مناسب خود می گذاریم و در اینجا بطور اجمال اشاره ای می نمائیم: ابتدا لازم است که نظر ایراد و اشکال کننده را به این نکته معطوف بداریم که تعدد زوجات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به این سادگی ها که آنان خیال کرده اند نبوده و انگیزه آن جناب از این کار زیاده روی در زن دوستی و شهوترانی نبوده است، بلکه در طول زندگی و حیاتش هر یک از زنان را که اختیار می کرده، به طرز خاصی بوده است.

اولین ازدواج آن حضرت با خدیجه کبرا علیها السلام بوده، و حدود بیست سال و اندی از عمر شریفش را (که تقریباً یک ثلث از عمر آنجناب است)، تنها با این یک همسر گذراند و به او اکتفا نمود، که سیزده سال از این مدت بعد از نبوت و قبل از هجرتش از مکه به مدینه بوده.

آنگاه - در حالی که - هیچ همسری نداشت - از مکه به مدینه هجرت نموده و به نشر دعوت و اعلائی کلمه دین پرداخت و آنگاه با زنانی که بعضی از آنها باکره و بعضی بیوه و همچنین بعضی جوان و بعضی دیگر عجز و سالخورده بودند ازدواج کرد و همه این ازدواج ها در مدت نزدیک به ده سال انجام شد و پس از این چند ازدواج، همه زنان

بر آن جناب تحریم شد، مگر همان چند نفری که در حباله نکاحش بودند.

و معلوم است که چنین عملی با این خصوصیات ممکن نیست با انگیزه عشق به زن توجیه شود، چون نزدیکی و معاشرت با اینگونه زنان آن هم در اواخر عمر و آن هم از کسی که در اوان عمرش ولع و عطشی برای این کار نداشته، نمی تواند انگیزه آن باشد.

علاوه بر اینکه هیچ شکی نداریم در اینکه بر حسب عادت جاری، کسانی که زن دوست و اسیر دوستی آنان و خلوت با آنانند، معمولاً عاشق جمال و مفتون ناز و کرشمه اند که جمال و ناز و کرشمه در زنان جوان است که در سن خرمی و طراوتند و سیره پیامبر اسلام از چنین حالتی حکایت نمی کند و عملاً نیز دیدیم که بعد از دختر بکر، با بیوه زن و بعد از زنان جوان با پیره زن ازدواج کرد، یعنی بعد از ازدواج با عایشه و ام حبیبه جوان، با ام سلمه سالخورده و با زینب دختر جحش، که در آن روز بیش از پنجاه سال از عمرشان گذشته بود ازدواج کرد.

از سوی دیگر زنان خود را مخیر کرد بین بهره وری و ادامه به زندگی با آن جناب و سراح جمیل، یعنی طلاق و در صورت ادامه زندگی با آن حضرت، آنان را بین زهد در دنیا و ترک خود آرائی و تجمل مخیر نمود - اگر منظورشان از همسری با آن جناب، خدا و رسول و خانه آخرت باشد - و اگر منظورشان از آرایش و تمتع و کام گیری از آن جناب دنیا باشد آیه زیر شاهد بر همین داستان است:

« یا ایها النبی قل لا زواجک ان کنتن تردن الحیوه الدنیا و زینتها فتعالین امتعکن و اسرحکن سراحا جمیلا!

و ان کنتن تردن الله و رسوله و الدار الاخره فان الله اعد للمحسنات منکن اجرا عظیما! » (۲۸ و ۲۹/ احزاب)

و این معنا هم بطوری که ملاحظه می کنید با وضع مرد زن دوست و جمال پرست و عاشق وصال زنان، نمی سازد (چون چنین مردی هرگز حاضر نیست زنی را که سالها عاشقش بوده و به زحمت به وصالش رسیده، چنین آسان از دست بدهد! مترجم).

پس برای یک دانشمند اهل تحقیق اگر انصاف داشته باشد، راهی جز این باقی نمی ماند که تعدد زوجات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و زن گرفتنش در اول بعثت و اواخر عمر را با عواملی دیگر غیر زن دوستی و شهوترانی توجیه کند.

و اینکه در توجیه آن می گوئیم: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با بعضی از همسرانش به منظور کسب نیرو و به دست آوردن اقوام بیشتر و در نتیجه به خاطر جمع آوری یار و هوادار بیشتر ازدواج کرد و با بعضی دیگر به منظور جلب نمودن و دلجوئی و در نتیجه ایمن شدن از شر خویشاوندان آن همسر ازدواج فرمود و با بعضی دیگر

به این انگیزه ازدواج کرد که هزینه زندگیش را تکفل نماید و به دیگران بیاموزد که در حفظ ارامل و پیر زنان از فقر و مسکنت و بی کسی کوشا باشند، و مؤمنین رفتار آن جناب را در بین خود سنتی قرار دهند و با بعضی دیگر به این منظور ازدواج کرد که با یک سنت جاهلیت مبارزه نموده و عملاً آن را باطل سازد که ازدواجش با زینب دختر جحش به همین منظور بوده است، چون او نخست همسر زید بن حارثه پسر خوانده رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بود و زید او را طلاق داد و از نظر رسوم جاهلیت ازدواج با همسر پسر خوانده ممنوع بود، چون پسر خوانده در نظر عرب جاهلی حکم پسر داشت، همانطور که یک مرد نمی تواند همسر پسر صلبی خود را بگیرد، از نظر اعراب ازدواج با همسر پسر خوانده نیز ممنوع بود، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با زینب ازدواج کرد تا این رسم غلط را بر اندازد، و آیاتی از قرآن در این باب نازل گردید.

و ازدواجش با سوده دختر زمعه به این جهت بوده که وی بعد از بازگشت از هجرت دوم از حبشه همسر خود را از دست داد و اقوام او همه کافر بودند و او اگر به میان اقوامش بر می گشت یا به قتلش می رساندند و یا شکنجه اش می کردند و یا بر گرویدن به کفر مجبورش می کردند لذا رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برای حفظ او از این مخاطرات با او ازدواج نمود.

و ازدواجش با زینب دختر خزیمه این بود که همسر وی عبد الله بن جحش در جنگ احد کشته شد و او زنی بود که در جاهلیت به فقرا و مساکین بسیار انفاق و مهربانی می کرد و به همین جهت یکی از بانوان آبرومند و سرشناس آن دوره بود و او را مادر مساکین نامیده بودند، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم خواست با ازدواج با وی آبروی او را حفظ کند (و فضیلت او را تقدیر نماید!).

و انگیزه ازدواجش با ام سلمه این بود که وی نام اصلیش هند بود و قبلاً همسر عبد الله بن ابی سلمه پسر عمه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و برادر شیری آن جناب بود و اولین کسی بود که به حبشه هجرت کرد، زنی زاهده و فاضله و دین دار و خردمند بود، بعد از آنکه همسرش از دنیا رفت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به این جهت با او ازدواج کرد که زنی پیر و دارای ایتم بود و نمی توانست یتیمان خود را اداره کند.

و ازدواجش با صفیه دختر حی بن اخطب بزرگ یهودیان بنی النضیر به این علت صورت گرفت که پدرش ابن اخطب در جنگ بنی النضیر کشته شد و شوهرش در جنگ خیبر به دست مسلمانان به قتل رسیده بود و در همین جنگ در بین اسیران قرار گرفته بود، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم او را آزاد کرد و سپس به ازدواج خودش در آورد، تا به این وسیله هم او را از ذلت اسارت حفظ کرده باشد و هم داماد یهودیان شده باشد و

یهود به این خاطر دست از توطئه علیه او بردارند .

و سبب ازدواجش با جویریة که نام اصلیش بره و دختر حارث بزرگ یهودیان بنی المصطلق بود ، بدین جهت بود که در جنگ بنی المصطلق مسلمانان دوستانه وار از زنان و کودکان قبیله را اسیر گرفته بودند ، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با جویریة ازدواج کرد تا با همه آنان خویشاوند شود ، مسلمانان چون اوضاع را چنین دیدند گفتند: همه اینها خویشاوندان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هستند و سزاوار نیست اسیر شوند ، ناگزیر همه را آزاد کردند و مردان بنی المصطلق نیز چون این رفتار را بدیدند تا آخرین نفر مسلمان شده و به مسلمین پیوستند و در نتیجه جمعیت بسیار زیادی به نیروی اسلام اضافه شد و این عمل رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و آن عکس العمل قبیله بنی المصطلق اثر خوبی در دل عرب به جای گذاشت .

و ازدواجش با میمونه که نامش بره و دختر حارث هلالیه بود ، به این خاطر بود که وی بعد از مرگ شوهر دومش ابی رهم پسر عبد العزی ، خود را به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بخشید تا کنیز او باشد ، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم - در برابر این اظهار محبت او را آزاد کرد و با او ازدواج نمود و این بعد از نزول آیه ای بود که در این باره نازل شد .

و سبب ازدواجش با ام حبیبه (رمله) دختر ابی سفیان این بود که وقتی با همسرش عبید الله بن جحش در دومین بار به حبشه مهاجرت نمود ، شوهرش در آنجا به دین نصرانیت در آمد و خود او در دین اسلام ثبات قدم به خرج داد و این عملی است که باید از ناحیه اسلام قدردانی بشود ، از سوی دیگر پدرش از سر سخت ترین دشمنان اسلام بود و همواره برای جنگیدن با مسلمین لشکر جمع می کرد ، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با او ازدواج کرد تا هم از عمل نیکش قدردانی شود و هم پدر او دست از دشمنی با او بردارد و هم خود او از خطر محفوظ بماند .

ازدواجش با حفصه دختر عمر نیز بدین جهت بود که شوهر او خنیس بن خذافه در جنگ بدر کشته شد و او بیوه زن ماند .

و تنها همسری که در دختریش با آن جناب ازدواج کرد عایشه دختر ابی بکر بود.

بنا بر این اگر در این خصوصیات و در جهاتی که از سیره آن جناب در اول و آخر عمرش در اول بحث آوردیم و در زهدی که آن جناب نسبت به دنیا و زینت دنیا داشت و حتی همسران خود را نیز بدان دعوت می کرد دقت شود ، هیچ شکی باقی نمی ماند در اینکه ازدواجهای رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نظیر ازدواجهای مردم نبوده ، به اضافه

اینکه رفتار آن جناب با زنان و احیای حقوق از دست رفته آنان در قرون جاهلیت و تجدید حرمت به باد رفته شان و احیای شخصیت اجتماعی‌شان، دلیل دیگری است بر اینکه آن جناب زن را تنها یک وسیله برای شهوترانی مردان نمی دانسته و تمام همش این بوده که زنان را از ذلت و بردگی نجات داده و به مردان بفهماند که زن نیز انسان است حتی در آخرین نفس عمرش نیز سفارش آنان را به مردان کرده و فرمود: « الصلوه الصلوه و ما ملکت ایمانکم لا تکلفوهم ما لا یطیقون! الله الله فی النساء فانهن عوان فی ایدیکم...! »

و سیره ای که آن جناب در رعایت عدالت بین زنان و حسن معاشرتشان و مراقبت حال آنان داشت مختص به خود آن جناب بود. و اما اینکه چرا برای آنجناب بیش از چهار زن جایز بوده، پاسخش این است که این حکم مانند روزه وصال یعنی چند روز به یک افطار روزه گرفتن، از مختصات آن جناب است و برای احدی از امت جایز نیست و این مساله برای همه امت روشن بود و به همین جهت دشمنانش مجال نداشتند که به خاطر آن و به جهت تعدد زوجات بر آن جناب خرده بگیرند، با اینکه همواره منتظر بودند از او عملی بر خلاف انتظار بینند و آن را جار بزنند.

(۱)

### فلسفه تشریح حکم ارث

#### فلسفه نابرابری سهم پسران و دختران در ارث

« يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ... ! »

« حکم خدا در حق فرزندان شما این است که پسران دو برابر دختران ارث برند...! » (۱۱/نسا)

سهم هر زنی فی الجمله نصف سهم مرد، سهم مردها دو برابر سهم زنان است، علتش این است که اسلام مرد را از جهت تدبیر امور زندگی که ابزار آن عقل است قوی تر از زن می داند و مخارج مرد را هم بیش از مخارج زن دانسته چون مخارج زن هم به عهده مرد است ، و بدین جهت فرموده:

« الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما انفقوا من اموالهم! » (۳۴/نسا)

کلمه « قوام » که در این آیه آمده از ماده قیام است ، که به معنای اداره امر معاش است و مراد از فضیلت مردان ، زیادتر بودن نیروی تعقل در مردان است ، چون حیات مرد ، تعقلی و حیات زن عاطفی و احساسی است و ما اگر این وضع خلقتی مرد و زن را و آن وضع تشریحی در تقسیم مسؤولیت اداره زندگی را به دقت در نظر بگیریم ، آنگاه با ثروت موجود در دنیا که هر زمان از نسل حاضر به نسل آینده در انتقال است مقایسه کنیم ، می بینیم اینکه اسلام تدبیر و اداره دو ثلث ثروت دنیا را به عهده مردان و تدبیر یک ثلث آنرا به عهده زنان گذاشته و در نتیجه تدبیر تعقل را بر تدبیر احساس برتری و تقدم داده ، صلاح امر مجتمع و سعادت زندگی بشر را در نظر گرفته است .

و از سوی دیگر کسری در آمد زن را با فرمانی که به مردان صادر نموده (که

رعایت عدالت را در حق آنان بکنند!) تلافی کرده است، زیرا وقتی مردان در حق زنان در مال خود که دو ثلث است رعایت عدالت را بکنند یک لقمه، خود بخورند و لقمه ای به همسر خود بدهند، پس زنان، با مردان در آن دو ثلث شریک خواهند بود، یک ثلث هم که حق اختصاصی خود زنان است، پس در حقیقت زنان از حیث مصرف و استفاده، دو ثلث ثروت دنیا را می برند.

و نتیجه این تقسیم بندی حکیمانه و این تشریح عجیب این می شود که مرد و زن از نظر مالکیت و از نظر مصرف وضعی متعکس دارند، مرد دو ثلث ثروت دنیا را مالک و یک ثلث آنرا متصرف است و زن یک ثلث را مالک و دو ثلث را متصرف است و در این تقسیم بندی روح تعقل بر روح احساس و عواطف در مردان ترجیح داده شده، چون تدبیر امور مالی یعنی حفظ آن، و تبدیلیش و سودکشی از مال، سر و کارش با روح تعقل بیشتر است، تا با روح عواطف رقیق و احساسات لطیف و از سوی دیگر اینکه از مال چگونه استفاده شود و چطور از آن بهره وری گردد، با عواطف و احساسات بیشتر سر و کار دارد تا با روح تعقل، این است رمز اینکه چرا اسلام در باب ارث و باب نفقات بین مردان و زنان فرق گذاشته است.

بنا بر این جا دارد که ما مراد از فضیلت در جمله: «بما فضل الله...!» را به همین زیادتر بودن روح تعقل مردان از زنان بدانیم، نه زیادتر بودن زور بازوی مردان و صلابت و خشونتشان در جنگ و در همه شؤون زندگی، گو اینکه مردان این مزیت را هم دارند و یکی از فرق هایی که بین زن و مرد هست بشمار می رود و بوسیله آن مرد از زن شناخته می شود و در مجتمع بشری آثاری عظیم در باب دفاع و جنگ و حفظ اموال و تحمل اعمال شاقه و شدائد و محنت ها و نیز در ثبات و سکینت در هنگام هجوم ناملازمات بر آن مترتب می گردد، آثاری که زندگی اجتماعی بدون آن تمام نمی شود و زنان طبعاً نمی توانند چنین آثاری از خود نشان دهند و لیکن در آیه مورد بحث منظور از برتری نمی تواند این باشد، بلکه همان برتری در تعقل است.

همچنانکه وجود امتیازاتی دیگر در زن که مجتمع بشری بی نیاز از آن نیست باعث نمی شود که ما زن را بخاطر آن برتر از مرد دانسته و آن امتیاز را ماده نقض بر آیه شریفه بگیریم و بگوئیم: اگر مردان در نیروی دفاع و حفظ اموال و سایر امتیازاتی که بر شمردیم برتر از زنانند، زنان هم در احساسات لطیف و عواطف رقیق برتر از مردانند، هر چند که مجتمع بدون آن پای نمی گیرد، چون عواطف نامبرده آثار مهمی در باب انس، محبت، سکونت دادن به دلها، رحمت و رأفت، تحمل بار سنگین تناسل، حامله شدن، وضع حمل کردن، حضانت، تربیت و پرستاری نسل و خدمت به خانه دارد و



زندگی بشر با خشونت و غلظتی که در مردان است، با نبود لینت و رقت زنان پای گیر نمی شود، اگر غضب مردان لازم است، شهوت زنان هم مورد نیاز است و اگر دفع واجب و ضروری است، جذب هم لازم و ضروری است.

و سخن کوتاه اینکه تجهیز مرد به نیروی تعقل و دفاع و تجهیز زن به عواطف و احساسات، دو تجهیز متعادل است، که به وسیله آن دو کفه ترازوی زندگی در مجتمع که مرکب از مرد و زن است متعادل شده است، و حاشا بر خدای سبحان از اینکه در کلامش از طریق حق منحرف، و در حکمش مرتکب جور شود:

«ام یخافون ان یحیف الله علیهم - و یا می ترسند از اینکه خدای تعالی علیه آنان سخنی بیجا بگوید و حکمی بجور براند!» (نور/۵۰)

« و لا یظلم ربك احدا - و پروردگار تو بر احدی ظلم نمی کند!» (کهف/۴۹)

آری همین خدای تعالی است که می فرماید: «بعضکم من بعض - شما انسانها بعضی از بعض دیگرید!» (نسا/۳۴) و بهمین التیام و بعضیت اشاره می کند در آیه مورد بحث که می فرماید:

« بما فضل الله بعضهم علی بعض!» (نسا/۳۴) و نیز می فرماید:

« و من آیاته ان خلقکم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون!»

و من آیاته ان خلقکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیها و جعل بینکم موده و رحمه ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون!» (روم/۲۰ و ۲۱)

خواننده عزیز اگر با دقت در مضمون این دو آیه نظر کند در می یابد که چه بیان عجیبی دارد و چگونه انسان را (که مراد از آن به قرینه مقابله، مرد است)، با تعبیر (بشری منتشر در زمین شدید!) توصیف کرده، که منظور از انتشار کوشش در طلب معاش است، که تمامی اعمال آدمی در بدست آوردن لوازم زندگی و حتی در جنگ و غارتها به آن بر می گردد و اینگونه اعمال نیازمند به قوت و شدت است و اگر انسان تنها این قسم انتشار را می داشت به دو فرد تقسیم می شد، یکی آنکه حمله می کند دیگری آنکه می گریزد (که معلوم است در کوتاهترین زمان نسلش منقرض می شد!)

لیکن خدای سبحان دنبال توصیف انسان به صفت انتشار به مساله خلقت زنان پرداخت، که آنان را به تجهیز مجهز فرمود که وجود او را مایه تسکین مردان کرد و بین آنان و ایشان مودت و رحمت برقرار ساخت، زنان با جمال و کرشمه خود و با مودت و رحمت خویش دل مردان را به سوی خود جذب کنند، پس زنان رکن اول و عامل اصیل اجتماع انسانند.

از اینجا است که می بینیم اسلام اجتماع منزلی که همان ازدواج باشد را اصل در

این باب قرار داده ، فرمود:

« یا ایها الناس انا خلقنا کم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکر مکم عند الله اتقیکم ! » (۱۳/حجرات)

نخست به مساله مذکر و مؤنث بودن انسانها و به امر ازدواج و اجتماع کوچک منزلی توجه داده و سپس به مساله اجتماع بزرگ شعوبی و قبیله ای پرداخته است .

و از ذیل آیه چنین ظاهر می شود که تفضیل نامبرده در آیه:

« الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض ...! » (۳۴/نسا)

تفضیل در مجهز شدن به جهازی است که با آن امر حیات دنیوی یعنی معاش بشر بهتر نظام می گیرد و حال مجتمع را به بهترین وجهی اصلاح می کند ، نه اینکه مراد از آن کرامت واقعی و فضیلت حقیقی در اسلام یعنی قرب به خدای تعالی باشد ، چون از نظر اسلام برتری های مادی و جسمی که جز در زندگی مادی مورد استفاده قرار نمی گیرد و تا وقتی که وسیله بدست آوردن مقامات اخروی نشود هیچ اهمیتی ندارد ( و اگر از این جهت مورد نظر قرار گیرد دیگر فرقی بین آن و امتیازات خاص زنان نیست ، آنهم وسیله است ، این هم وسیله است ، همچنان که اگر وسیله قرار نگیرد نه آن فضیلت است و نه این!)

پس از همه آنچه تاکنون از نظر خوانندگان محترم گذشت این معنا بدست آمد که اگر مردان بر زنان برتری داده شده اند بخاطر روح تعقل است ، که در مساله ارث هم باعث تفاوت در امر ارث و در مسائلی نظیر آن می شود ، لیکن منظور از این برتری ، برتری واقعی نیست ، بلکه منظور زیاده تری سهم مرد از سهم زن است ، و اما برتری واقعی که به معنای کرامتی است که اسلام به آن عنایت دارد ملاکش تقوا است ، در مرد باشد ، مرد برتر است ، در زن هم باشد ، زن برتر از مرد خواهد بود .

المیزان ج : ۴ : ص : ۳۴۱

## بحث علمی در هشت فصل درباره: تاریخ و فلسفه قوانین ارث

### ۱- ارث بردن از چه تاریخی آغاز شد.

گویا مساله ارث ( یعنی اینکه بعضی از زنده ها اموال مردگان را تصاحب کنند ) از قدیم ترین سنت هائی باشد که در مجتمع بشری باب شده است و این معنا در توان

مدارک موجود تاریخی نیست، که نقطه آغاز آن را معین کند، تاریخ هیچ امت و ملتی، به آن دست نیافته است، لیکن علاوه بر اینکه ارث بردن رسم بوده طبیعت امر هم همان را اقتضا دارد، چون اگر طبیعت انسان اجتماعی را مورد دقت قرار دهیم، خواهیم دانست که مال و مخصوصا مال بی صاحب چیزی است که انسان طبیعتا خواستار آن بوده و علاقمند است آن مال را در حوائج خود صرف کند و این حیات مال، مخصوصا مالی که هیچ مانعی از حیات آن نیست جزء عادات اولیه و قدیمه بشر است.

و نیز دقت در وضع طبیعی بشر ما را به این حقیقت رهنمون می شود، که بشر از روزی که به تشکیل اجتماع دست زده چه اجتماع مدنی و چه جنگلی هیچگاه بی نیاز از اعتبار قرب و ولایت نبوده (منظور ما از قرب و ولایت چیزی است که از اعتبار اقریبیت و اولویت نتیجه گیری می شود)، ساده تر بگویم که از قدیم ترین دوره ها بشر بعضی افراد را بخود نزدیکتر و دوست تر از دیگران می دانسته و این احساس و اعتبار بوده که او را وادار می کرده، اجتماع کوچک و بزرگ و بزرگتر یعنی بیت - خانواده - بطن - دودمان - و عشیره و قبیله - و امثال آن را تشکیل دهد و بنا بر این در مجتمع بشری هیچ چاره ای از نزدیکی بعضی افراد به بعض دیگر نیست و نه در دورترین دوران بشر و نه در امروز نمی توان انکار کرد که فرزند نسبت به پدرش نزدیک تر از دیگران است و همچنین ارحام او بخاطر رحم و دوستان او بخاطر صداقت، و برده او بخاطر مولویت، و همسرش بخاطر همسری، و رئیس به مرئوسش و حتی قوی به ضعیفش ارتباطی بیشتر دارد هر چند که مجتمعات در تشخیص این معنا اختلاف دارند، اختلافی که شاید نتوان آنرا ضبط کرد.

و لازمه این دو امر این است که مساله ارث نیز از قدیم ترین عهدهای اجتماعی باشد.

## ۲- تحول تدریجی سنت ارث

این سنت مانند سایر سنت های جاریه در مجتمعات بشری همواره رو به تحول و تغییر بوده و دست تطور و تکامل آن را بازیچه خود کرده است، چیزی که هست از آنجائی که این تحول در مجتمعات همجی و جنگلی نظام درستی نداشته، بدست آوردن تحول منظم آن از تاریخ زندگی آنان بطوری که انسان به تحقیق خود وثوق و اطمینان پیدا کند ممکن نیست و کاری است بس مشکل.

آن مقداری که از وضع زندگی آنان برای انسان یقینی است، این است که در آن مجتمعات زنان و افراد ناتوان از ارث محروم بوده اند، و ارث در بین اقریبای میت مخصوص اقویا بوده و این علتی جز این نداشته که مردم آن دوره ها با زنان و بردگان و اطفال

صغیر و سایر طبقات ضعیف اجتماع معامله حیوان می کردند و آنها را مانند حیوانات مسخر خود و اسباب و وسائل زندگی خود می دانستند، عینا مانند اثاث خانه و بیل و کلنگشان، تنها بخاطر سودی که از آنها می بردند به مقدار آن سود برای آنها ارزش قائل بودند و همانطور که انسان از بیل و کلنگ خود استفاده می کند ولی بیل و کلنگ از انسان استفاده نمی کند، افراد ضعیف نامبرده نیز چنین وضعی را داشتند، انسانها از وجود آنها استفاده می کردند ولی آنان از انسان استفاده نمی کردند و از حقوق اجتماعی که مخصوص انسانها است بی بهره بودند.

و با این حال تشخیص اینکه قوی در این باب چه کسی است؟ مختلف بود و زمان به زمان فرق می کرد، مثلا در برهه ای از زمان مصداق قوی و برنده ارث رئیس طایفه و رئیس ایل بود و زمانی دیگر ارث را مخصوص رئیس خانه و برهه ای خاص شجاع ترین و خشن ترین قوم بود و این دگرگونگی تدریجی باعث می شد که جوهره ارث نیز دگرگونگی جوهری یابد.

و چون این سنت های جاریه نمی توانست خواسته و قریحه فطرت بشر را تضمین کند، یعنی سعادت او را ضمانت نماید، قهرا دستخوش تغییرها و دگرگونی ها گردید، حتی این سنت در ملل متمدنی که قوانین در بینشان حاکم بوده است و یا حداقل سنت هائی معتاد و ملی در بینشان حکم قانون را داشته، از این دگرگونگی دور نمانده است، نظیر قوانین جاری در روم و یونان و هیچ قانون ارثی که تا به امروز بین امتهای دایر بوده به قدر قانون ارث اسلام عمر نکرده، قانون ارثی اسلام از اولین روزی که ظهور یافت تا به امروز که نزدیک چهارده قرن است عمر کرده است.

### ۳- وراثت در بین امتهای متمدن تاریخی

یکی از مختصات اجتماعی امت روم این است که رومیها برای بیت - دودمان - بخودی خود استقلال مدنی قائل بودند، استقلال مدنی که بیت را از مجتمع عمومی جدا می ساخت و او و افراد او را از نفوذ حکومت در بسیاری از احکامش حفظ می کرد ساده تر بگویم آنچه برای بیت استقلال قائل بودند که حکومت حاکم بر اجتماع نمی توانست بسیاری از احکام که مربوط به حقوق اجتماعی بود در مورد افراد آن بیت اجرا کند بلکه به اعتقاد رومیان بیت خودش در امر و نهی و جزا و عقوبت و امثال آن مستقل بود.

و رئیس دودمان، معبود اهل خود یعنی زن و فرزند و بردگان خودش بود و تنها او بود که می توانست مالک باشد و مادام که او زنده بود غیر او کسی حق مالکیت نداشت و نیز او ولی اهل بیت خود و قیم در امور آنان بود و اختیارش بطور مطلق در آنان نافذ بود

و خود او که گفتیم معبود خانواده خویش بود، خودش رب البیت سابق را می پرستید و اگر این خانواده مالی می داشتند، بعد از مردنشان تنها رئیس بیت وارث آنها می شد، مثلاً اگر فرزند این خانواده با اجازه رب البیت مالی بدست آورده و سپس از دنیا می رفت و یا دختری از خانواده از راه ازدواج - البته با اجازه رب البیت - مالی را بدست آورده بود و از دنیا می رفت و یا یکی از اقارب مالی به همان طور که گفتیم اکتساب می کرد و بعد می مرد، همه این اموال به ارث به رب البیت می رسید، چون مقتضای ربوبیت و مالکیت مطلق او همین بود که بیت و اهل بیت و مال بیت را مالک شود.

و چون رب البیت از دنیا می رفت یکی از پسران و یا برادرانش کسی که اهلیت ربوبیت را می داشت و سایر فرزندان او را به وراثت می شناختند وارث او می شد و اختیار همه فرزندان را بدست می گرفت، مگر آنکه یکی از فرزندان ازدواج می کرد و از بیت جدا می شد و بیتی جدید را تاسیس می کرد، که در اینصورت او رب بیت جدید می شد و اگر همه در بیت پدر باقی می ماندند نسبتشان به وارث که مثلاً یکی از برادران ایشان بود همان نسبتی بود که با پدر داشتند، یعنی همگی تحت قیمومت و ولایت مطلقه برادر قرار می گرفتند.

و همچنین گاه می شد که پسر خوانده رب البیت وارث او می شد، چون پسر خواندن یعنی کودکی بیگانه را پسر خود نامیدن رسمی بود دایر در بین مردم آن روز، همچنان که در بین عرب جاهلیت این رسم رواج داشت و اما زنان یعنی همسر رب البیت، و دخترانش و مادرش، به هیچ وجه ارث او را نمی بردند و این بدان جهت بود که نمی خواستند اموال بیت به خانه بیگانگان یعنی داماد بیت منتقل شود و اصولاً این انتقال را قبول نداشتند، یعنی جواز انتقال ثروت از بیتی به بیت دیگر را قائل نبودند.

و شاید این همان مطلبی است که چه بسا بعضی از دانشمندان گفته اند: رومیان قائل به ملکیت اشتراکی و اجتماعی بودند و ملکیت فردی را معتبر نمی دانستند و من خیال می کنم منشا این نقل همان باشد که ما گفتیم، نه ملکیت اشتراکی، چون اقوام همجی و متوحش هم از قدیم ترین زمانها با اشتراک ضدیت داشتند، یعنی نمی گذاشتند طوائفی دیگر صحرانشین در چراگاه و زمین های آباد و سرسبز آنان با ایشان شرکت داشته باشند، و از آنها تا پای جان حمایت می کردند و در دفاع از آنها با کسانی که طمع به آنها بسته بودند می جنگیدند و این نوع ملکیت نوعی عمومی و اجتماعی بود که مالک در آن شخص معینی نبود، بلکه هیات اجتماعی بود.

و البته این ملکیت منافاتی با این معنا نداشت که هر فردی از مجتمع نیز مالک قسمتی از این ملک عمومی باشد و آن را به خود اختصاص داده باشد.

و این نوع ملکیت نوعی است صحیح و معتبر، چیزی که هست اقوام وحشی نامبرده نمی توانستند آنطور که باید و بطور صحیح امر آن را تعدیل نموده، به وجه بهتری از آن سود بگیرند، اسلام نیز آن را به بیانی که در سابق گذشت محترم شمرده است.

و در قرآن کریم فرموده: «خلق لکم ما فی الارض جمیعا!» (۲۹/بقره) پس مجتمع انسانی در صورتی که مجتمعی اسلامی باشد و در تحت ذمه اسلام قرار داشته باشد مالک ثروت زمین است، البته مالک به آن معنایی که گذشت و در مرحله ای پائین تر مجتمع اسلامی مالک ثروتی است که در دست دارد و به همین جهت اسلام ارث بردن کافر از مسلمان را جایز نمی داند.

و برای این نظریه آثار نمونه هایی در پاره ای از ملت های حاضر دنیا هست، می بینیم که به اجانب اجازه نمی دهند اراضی و اموال غیر منقوله و طنشان و امثال آن را تملک کنند.

و از همین که در روم قدیم بیت برای خود استقلال و تمامیتی داشت، این عادتی که گفتیم در طوائف و ممالک مستقل جاری بود، در آنان نیز جریان یافت.

و نتیجه استقرار این عادت و یا بگو این سنت در بیوت روم، بضمیمه این سنت که با محارم خود ازدواج نمی کردند، باعث شد که قرابت در بین آنان دو جور بشود، یک قسم از قرابت خویشاوندی طبیعی، که ملاک آن اشتراک در خون بود و همین باعث می شد ازدواج در بین محارم ممنوع و در غیر محارم جایز باشد و دوم قرابت رسمی و قانونی، که لازمه اش ارث بردن و نفقه و ولدیت و غیره و عدم اینها بود.

در نتیجه فرزندان نسبت به رب البیت و در بین خود، هم قرابت طبیعی داشتند و هم قرابت رسمی و اما زنان تنها قرابت طبیعی داشتند نه رسمی، به همین جهت زن از پدر خود و نیز از فرزند و برادر و شوهر و از هیچ کس دیگر ارث نمی برد، این بود سنت روم قدیم.

و اما یونان در قدیم وضعش در مورد خانواده ها و بیوت و تشکل آن چیزی نزدیک به وضع روم قدیم بود و ارث در بین آنان تنها به اولاد ذکور آنها به بزرگترشان منتقل می شد و زنان همگی از ارث محروم بودند، چه همسر میت و چه دختر و چه خواهرش و نیز در بین یونانیان فرزندان خردسال و سایر خردسالان ارث نمی بردند، اما از یک جهت نیز شبیه به رومیان بودند و آن این بود که برای ارث دادن به فرزندان خرد سال و هر کس دیگری که دوستش می داشتند چه همسران میت و چه دختران و خواهرانش چه اینکه ارث کم باشد و یا زیاد بحیله های گوناگونی متشبث می شدند، مثلاً با وصیت و امثال آن راه را برای این خلاف رسم هموار می کردند.

و اما در هند و مصر و چین مساله محرومیت زنان از ارث بطور مطلق و محرومیت فرزندان خردسال و یا بقای آنان در تحت ولایت و قیمومت تقریبا نزدیک به همان سنتی بوده که در روم و یونان جاری بوده است .

و اما ایران قدیم ، ایشان اولاً نکاح با محارم یعنی خواهر و امثال خواهر را جایز می دانستند و نیز همانطور که در سابق گذشت تعدد زوجات را نیز قانونی می دانستند و نیز فرزند گرفتن یعنی فرزند دیگران را فرزند خود خواندن در بینشان معمول بوده و گاه می شد که محبوبترین زنان در نظر شوهر حکم پسر را به خود می گرفت، یعنی شوهر می گفت این خانم پسر من است و در نتیجه مانند یک پسر واقعی و یک پسر خواننده از شوهرش ارث می برد و اما بقیه زنان میت و همچنین دخترانی که از او شوهر رفته بودند ارث نمی بردند ، چون بیم آن داشتند که مال مربوط به خانواده و بیت به خارج بیت منتقل شود و اما دخترانی که هنوز شوهر نرفته بودند نصف سهم پسران ارث می بردند ، در نتیجه زنان میت اگر جوان بودند و احتمال اینکه بعد از شوهر متوفی شوهر دیگر اختیار کنند ، در آنان می رفت - و نیز دخترانی که به شوهر رفته بودند از ارث محروم بودند و اما همسر سالخورده - که بعد از مرگ شوهر امید شوهر کردن در او نبود - و نیز پسر خواننده و دختری که شوهر نرفته بود رزقی از مال رب الیبت می بردند .

و اما عرب ؟ مردم عرب ، زنان را بطور مطلق از ارث محروم می دانستند و پسران خردسال را نیز ، و اما ارشد اولاد اگر چنانچه مرد کار زار بود و می توانست از حریم قبیله و عشیره دفاع کند ارث می برد و گرنه ارث به او هم نمی رسید ، بلکه به خویشاوندان دورتر میت می رسید ( و خلاصه ارث از نظر عرب مخصوص کسی بود که بتواند در مواقع جنگ دشمن را تار و مار کند!)

این بود حال دنیا در روزگاری که آیات ارث نازل می شد و بسیاری از مورخین ، آنها که آداب و رسوم ملل را نوشته اند و نیز آنها که سفرنامه ای نگاشته اند و یا کتابی در حقوق تدوین کرده اند و یا نوشته هائی دیگر نظیر اینها به رشته تحریر در آورده اند ، مطالبی را که ما از نظر شما گذرانیدیم یادآور شده اند و اگر خواننده عزیز بخواهد بر جزئیات بیشتر آن آگهی یابد می تواند به همین کتابها مراجعه نماید .

از تمامی آنچه که گذشت این معنا بطور خلاصه به دست آمد ، که در روزهای نزول قرآن محرومیت زنان از ارث سنتی بوده که در همه دنیا و اقوام و ملل دنیا جاری بوده و زن به عنوان اینکه همسر است یا مادر است یا دختر و یا خواهر ارث نمی برده و اگر استثناء به زنی چیزی از مال را می داده اند به عناوین مختلف دیگر بوده و نیز این سنت که اطفال صغار و ایتام را ارث ندهند مگر در بعضی موارد به عنوان ولدیت و قیمومت

همیشگی ، در همه جا مرسوم بوده است .

#### ۴- در چنین جوی اسلام چه کرد ؟

در سابق مکرر گذشت که اسلام ریشه و اساس حقیقی و درست احکام و قوانین بشری را فطرت بشر می داند ، فطرتی که همه بشر بر آن خلق شده اند ، چون خلقت خدا تبدیل پذیر نیست و خدای تعالی بر اساس این دیدگاه پایه مساله ارث را ، رحم قرار داده ، که آن خود نیز فطرت و خلقت ثابت است ، به این معنا که ارث بردن پسرخواندگان را لغو نموده ، می فرماید :

« و ما جعل ادعیاء کم ابناء کم ذلکم قولکم بافواهم!

و الله یقول الحق و هو یهدی السبیل!

ادعوهم لا بائهم هو اقسط عند الله!

فان لم تعلموا آباءهم فاخوانکم فی الدین و موالیکم! (۴/۵ احزاب)

اسلام پس از آنکه زیر بنای مساله ارث را رحم و خون قرار داد ، مساله وصیت را از تحت این عنوان خارج ساخته عنوانی مستقل به آن بخشید عنوانی که به وسیله آن اموال به دیگران یعنی بغیر ارحام نیز برسد و دیگران از مال اجانب بهر مند شوند ، هر چند که در پاره ای اصطلاحات عرفی بهر مندی و مالکیت از ناحیه وصیت ، هم ارث نامیده شود لیکن باید دانست که این نامگذاری دو واقعیت را یکی نمی کند و اختلاف ارث و وصیت تنها از ناحیه نامگذاری نیست ، بلکه هر یک از آن دو ملاکی جداگانه و ریشه ای فطری مستقل دارد ، ملاک ارث رحم است که خواست متوفی در بود و نبود او به هیچ وجه دخالت ندارد ، او چه بخواهد و چه نخواهد پسرش پسر او است و خواهرش خواهر و عمویش عمو و همچنین ... و اما ملاک وصیت خواست متوفی است ، او است که می تواند اراده کند که بعد از مرگش فلان مال را به هفت پشت بیگانه اش بدهند ، چون خواست صاحب مال محترم است پس اگر احیاناً ارث و وصیت را داخل هم کنند به اولی وصیت و به دومی ارث اطلاق کنند صرف لفظ و نامگذاری است .

و اما آن چیزی که مردم و مثلاً رومیان قدیم ارث می خواندند اعتبارشان در سنت ارث نه رحم بود و نه اراده متوفی بلکه حقیقت امر این بود که آنها زیر بنا و ملاک ارث را نفوذ خواست متوفی و احترام به اراده او قرار داده بودند و متوفی می خواست اموالش در بیتش بماند و بعد از مرگش محبوب ترین افراد آن اموال را سرپرستی کند ( حال چه اینکه رحم او باشد و چه نباشد ) پس بهر حال ارث از نظر آنان مبتنی بر احترام اراده بوده چون اگر مبتنی بر اصل خون و رحم بود باید بسیاری از محرومین از مال میت بهر مند می شدند و بسیاری از بهر مندان محروم می گشتند .



اسلام پس از جدا سازی دو ملاک رحم و اراده از یکدیگر ، به مساله ارث پرداخت و در این مساله دو اصل اساسی را معیار قرار داد:

اول اصل رحم یعنی عنصری که مشترک است بین انسان و خویشاوندانش ، که در این عنصر فرقی بین نر و ماده و کوچک و بزرگش نیست ، هر چند که در بین آنان تقدم و تاخر هست ، یعنی با بودن طبقه اول نوبت به طبقه دوم نمی رسد ، آنکه مقدم است ، مانع ارث بردن مؤخر می شود ، چون هر چند همه از اقربای میتند ، ولی نزدیک داریم و نزدیکتر ، دور داریم و دورتر ، نزدیک بی واسطه داریم و نزدیک با واسطه ، واسطه هم دو جور است ، واسطه کم و واسطه های زیاد .

بنا بر این ، اصل مورد بحث اقتضا می کند که عموم افرادی که با میت خویشاوندی و اشتراک در خون دارند مانند فرزند و برادر و عمو و امثال آنان با رعایت تقدم و تاخر از میت ارث ببرند .

و اصل اختلاف مرد و زن انسان نحوه وجود قریحه های آن دو است ، قریحه هائی که از اختلاف آن دو و از تجهیز آفرینش آن دو ناشی می شود ، مرد مجهز به جهازهائی است و زن مجهز به جهازهائی دیگر ، مرد مجهز است به تعقل و زن به احساسات ، پس مرد به حسب طبعش انسانی است تعقلی ، همچنانکه زن به حسب طبعش انسانی است عاطفی ، و مظهر عواطف و احساسات لطیف و رقیق و این تفاوت در زندگی آن دو اثر روشنی دارد ، یعنی مرد را در تدبیر مال و مملوکات آماده می کند و زن را در اینکه چگونه مال را در برآوردن حوائج صرف کند ، و همین اصل باعث شده که سهام زن و مرد در ارث مختلف شود .

حتی زن و مردی که در یک طبقه از طبقات ارث قرار دارند ، مانند پسر و دختر میت و یا برادر و خواهر او ، و یا عمو و عمه او ، که البته سهم آندو فی الجمله و سربسته مختلف است .

اسلام از اصل اول یعنی اشتراک در خون ، مساله طبقه بندی خویشاوندان را نتیجه گرفته ، و آنها را به طبقاتی از حیث قرب و بعد از میت تقسیم کرده ، چون بعضی از خویشاوندان بدون واسطه به میت اتصال دارند و بعضی با واسطه ، اینها نیز دو قسمند بعضی با واسطه هایی کمتر و بعضی بیشتر ، پس طبقه اول ارث که بدون واسطه به میت متصل می شوند ، عبارتند از پسر و دختر و پدر و مادر و طبقه دوم که با یک واسطه به میت متصل می شوند عبارتند از برادر و خواهر و جد و جدّه ، که واسطه ارتباط آنها به میت پدر و مادر است ( یعنی کسی که برادرش مرده و وارث او تنها از طبقه دوم است ارتباطش با آن طبقه بخاطر این است که میت و برادر زنده اش یک پدر و مادر دارند و

ارتباطش با جد و جده که وارث اویند بخاطر این است که پدر میت فرزند جد و جده اند.)

طبقه سوم عبارتند از عمو و عمه و دائی و خاله و جد پدر به تنهایی و یا مادر به تنهایی و همچنین جده یکی از آندو و یا جده هر دو، که افراد این طبقه به دو واسطه با میت ارتباط دارند، اول پدر و مادر میت، دوم جد و جده میت و همه جا بر این قیاس است.

و اولاد هر طبقه (در صورتی که از خود آن طبقه وارثی نباشد)، جای طبقه را می گیرد و نمی گذارد طبقه بعدی ارث ببرد و اما زن و شوهر به خاطر اینکه خونشان به علت ازدواج مخلوط شده، در همه طبقات وارثند و هیچ طبقه ای جلوگیر از ارث بردن همسر یعنی زن و شوهر نمی شود.

اسلام از اصل دومی اختلاف مرد و زن را نتیجه گیری کرده، البته این که گفتیم زن و مرد در غیر مادر و کلاله مادری است) یعنی سهم مادر را نصف سهم پدر نکرده و سهم کلاله مادری مذکر را دو برابر سهم کلاله مادری مؤنث قرار نداده، ولی در غیر این دو مورد همه جا مرد دو برابر زن ارث می برد.

و سهام ششگانه ای که در قرآن بنام فریضه آمده یعنی سهام (نصف و ثلثان و ثلث و ربع سدس و ثمن) هر چند مختلف است و همچنین مالی که در آخر بدست یکی از ورثه می رسد هر چند که با فریضه های نامبرده مختلف می شود، یعنی آن کسی که مثلاً باید نصف ببرد بالاخره در بیشتر موارد بیش از نصف می برد، چون مقداری هم به عنوان رد به او می دهند و گاهی کمتر از آنرا می برد و نیز هر چند که سهم پدر و مادر و نیز کلاله مادری در نهایت از تحت قاعده (سهم مذکر دو برابر مؤنث)، بیرون می افتد الا اینکه در همه اینها نوع رعایت شده و اعتبار اینکه نوع سابق - مرده - نوع لاحق - زنده - را جانشین خود کند برگشتش به این می شود که یکی از دو نفر زن و شوهر دیگری را جانشین خود سازد او طبقه زاینده یعنی پدر و مادر، طبقه زائیده شده یعنی فرزند، را جانشین خود سازد و فریضه اسلامی در هر دو طایفه یعنی زنان و شوهران و اولاد همان قاعده (للمذکر مثل حظ الانثیین - سهم مذکر دو برابر مؤنث)، می باشد.

و این نظریه کلی نتیجه می دهد که اسلام تمامی اموال و ثروت موجود در روی زمین را به دو قسم تقسیم کرده، یکی ثلث، یکی دو ثلث، زنان دنیا یک ثلث ثروت دنیا را داشته باشند و مردان دنیا دو ثلث آن را، البته این تنها از نظر داشتن و تملک است و گرنه اسلام نظیر این نظریه را در مصرف ندارد، زیرا اسلام مصارف زنان دنیا را به گردن مردان دنیا نهاده و دستور داده که در همه امور راه عادلانه و میانه را بروند و این دستور کلی اقتضا می کند که مردان در مصرف، تساوی بین خود و زنان را رعایت بکنند و

نتیجه این جهات سه گانه این می شود که زنان دنیا در یک ثلث از مال دنیا مستقلا و بدون دخالت مرد تصرف کنند و در یک ثلث دیگرش با نظر مرد تصرف کنند ، پس زن در دو ثلث مال دنیا تصرف می کند و مرد در یک ثلث آن .

### ۵- زنان و ایتم قبل از اسلام چه حالی داشتند و در اسلام چه وضعی پیدا کردند ؟

اما یتیمان در اسلام ارث می برند همانطور که مردان قوی به ارث می رسند و نه تنها صاحب ارث شدند بلکه مالی که به ایشان منتقل می شد در تحت ولایت اولیا یعنی پدر و جد و یا عموم مؤمنین و یا حکومت اسلام ترقی می کرد و نامبردگان تا زمانیکه که ایتم بحد رشد برسند اموال آنان را به جریان می اندازند تا بیشتر شود ، بعد از آنکه به حد رشد رسیدند ، اموالشان را بدست خودشان می سپارند ، تا چون سایر افراد بشر و مانند اقویا بطور استقلال روی پای خود بایستند و این عادلانه ترین روشی است که می توان در مورد ایتم تصور کرد .

و اما زنان گو اینکه بر حسب یک نظریه عمومی مالک ثلث ثروت دنیایند ، ولی بر حسب آنچه در خارج واقع می شود در دو ثلث اموال دنیا تصرف می کنند( برای اینکه یک ثلث آن ملک خود آنان است و یک ثلث دیگر هم نیمی از دو ثلث مردان است ، که به مصرف ایشان می رسد ، چون گفتیم مخارج زنان به عهده مردان است!) و زنان در یک ثلث سهم خود مستقل در تصرفند و تحت قیمومت دائمی یا موقت مردان نیستند مردان هم مسؤول تصرفات آنان نیستند ، البته این تا زمانی است که آنان آنچه در باره خود می کنند بطور پسندیده باشد .

پس زن در اسلام دارای شخصیتی است مساوی با شخصیت مرد و مانند او در اراده و خواسته اش و عملش از هر جهت آزاد است و وضع او هیچ تفاوتی با مرد ندارد ، مگر در آنچه که مربوط به وضع خلقتی او است و روحیه خاص به خود او ، آنرا اقتضا می کند که در اینگونه امور البته وضعش با وضع مرد مختلف است ، زندگی زن زندگی احساسی و از مرد زندگی تعقلی است و به همین جهت اسلام از ثروت روی زمین دو ثلث را در اختیار مرد قرار داد ، تا در دنیا ، تدبیر تعقل ما فوق تدبیر احساس و عاطفه قرار گیرد و نواقصی که در کار زن و تدبیر احساسی رخ می دهد ، - چون مداخلات زن در مرحله تصرف بیش از مرد است - بوسیله نیروی تعقل مرد جبران گردد .

و نیز اگر اطاعت از شوهر را در امر همخوابگی بر زن واجب کرده ، این معنا را با صدق - مهریه - جبران و تلافی کرد .

و اگر قضا و حکومت و رزمندگی در جنگها را بر زنان تحریم کرد( که اساس اینگونه امور بر نیروی تعقل است نه احساس!) این معنا را با یک تکلیف دیگر که بر مردان

کرد جبران نمود و آن این است که بر مردان واجب کرد از زنان حمایت و از حریم آنان دفاع کنند و نیز بار سنگین کسب و کار و طلب رزق و پرداخت هزینه زندگی خود و فرزندان و پدر و مادر را از دوش آنان بینداخت و علاوه بر این پرداخت حق حضانت را - البته در صورتی که زن داوطلب آن باشد به گردن مرد افکند ، علاوه بر این تمامی این احکام را با دستوراتی دیگر که به زنان داده تعدیل کرد ، از قبیل اینکه زنان خود را به غیر محارم نشان ندهند و حتی الامکان با مردان مخالفت نکنند ، و به تدبیر امور منزل و تربیت اولاد پردازند .

و اگر کسی بخواهد روشن تر ارزش این احکام را بدست آورد و روشن تر بفهمد که چرا اسلام زنان را از مداخله در امور اجتماعی از قبیل دفاع و قضا و حکومت منع کرد ، باید نتایج تلخ و ناگواری را که سایر مجتمعات بشری از مداخلات بی جای زنان می چشند در نظر بگیرد .

در اسلام زمام عاطفه و احساس بدست زن - و زمام تعقل و تفکر بدست مرد سپرده شده و در جوامع بشری عصر حاضر در اثر غلبه احساس بر تعقل کار را وارونه کردند .

و اگر خواننده محترم در باره جنگهای بین المللی که از ره آوردهای تمدن امروز است و نیز در اوضاع عمومی که فعلا بر دنیا حکومت می کند مطالعه کند و همه این حوادث را بر دو نیروی تعقل و احساس عاطفی عرضه بدارد آنوقت می فهمد که نقطه شروع انحراف و خطا کجا و سر منشا درستی ها کجا است! - و الله الهادی!

از این هم که بگذریم ، ملت های به اصطلاح متمدن غربی با کوشش و حرصی ناگفتنی از صدها سال پیش به این سو در صدد بر آمدند دختران و پسران را در یک صفت تربیت کنند و در تربیت آنان فرقی بین پسر و دختر نگذارند ، تا استعداد های نهفته در هر دو طایفه را از قوه به فعل در آورند ، مع ذلک وقتی از نوابغ سیاست و مغزهای متفکر در امر حقوق و قضا و قهرمانان جنگها و فرماندهان لایقی که در این سالهای متمادی طلوع کرده اند آمار بگیریم یعنی نوابغی که در فن تخصصی سلطنت و دفاع و قضا که اسلام زنان را از آنها منع کرده را برشماریم خواهیم دید که در این سه فن نایغه ای از طایفه زنان برنخاسته مگر بسیار اندک که قابل قیاس با صدها و هزاران نوابغ از جنس مردان نیستند و این خود بهترین و صادق ترین شاهد است بر اینکه طبیعت زنان قابل رشد و ترقی در این فنون ( که حاکم در آنها تنها نیروی تعقل است ) نیست و این فنون هر چه بیشتر دستخوش دخالت عواطف گردد زیان و خسران آن از سودش بیشتر می شود .

این محاسبه و امثال آن قاطع ترین پاسخ و رد است بر نظریه ای که می گوید: یگانه عامل عقب ماندگی زنان در جامعه ضعف تربیت صحیح است، که زنان از قدیم ترین دورانهای تاریخ بشری گرفتار آن بوده اند و اگر بطور پی گیر تحت تربیت صالحه و خوب در آیند، با احساسات و عواطف رقیقه ای که در آنها است ای بسا در جهت کمال از مردان هم جلو بزنند و یا حداقل به حد مردان برسند.

و این استدلال نظیر استدلالهای است که نقیض مطلوب را نتیجه می دهد، برای اینکه اختصاص زنان به داشتن عواطف رقیقه و یا زیادتر بودن آن در زنان باعث تاخرشان در امور است که محتاج به نیروی تعقل است، نه تقدم آنان و بر عکس باعث تقدم طایفه ای است که چنین نیستند، یعنی مردان که از جهت عواطف روحی و رقیق عقب تر از زنان و از حیث نیروی تعقل قوی تر از ایشانند، چون تجربه نشان داده که هر کس در صفتی از صفات روحی قوی تر از دیگران است، تربیتش در کار مناسب با آن صفت نتیجه بخش تر خواهد بود و لازمه این تجربه این است که تربیت کردن مردان برای مشاغلی امثال حکومت و قضا و رزمندگی نتیجه بخش تر باشد از اینکه زنان را برای این مشاغل تربیت کنیم و نیز تربیت کردن زنان برای مشاغلی مناسب با عواطف رقیقه از قبیل بعضی از شعب علم طب و یا عکسبرداری یا موسیقی و یا طباشی و یا تربیت کودکان و پرستاری بیماران و شعبی از آرایشگری و امثال آن نتیجه بخش تر است از اینکه مردان را برای این مشاغل تربیت کنیم، بله در غیر این دو صنف شغل معین، مشاغلی که نه نیروی تعقل بیشتر می خواهد و نه عواطف رقیق تر، تفاوتی بین مردان و زنان نیست.

بعضی از مخالفین ما در این مساله گفته اند: عقب ماندگی زنان در مساله حکومت و قضا و دفاع مستند به اتفاق و تصادف است.

ما در جواب آنان می گوئیم اگر چنین بود باید حداقل در بعضی از این قرنهای طولانی که مجتمع بشری پشت سر گذاشته و آن را به میلیونها سال تخمین زده اند خلاف این تصادفات مشاهده شده باشد، یعنی در حداقل یک قرن زنان در امور تعقلی برابر مردان و یا جلوتر از آنان باشند و مردان در مسائل عاطفی جلوتر از زنان و یا حداقل برابر آنان باشند.

و اگر جایز باشد ما و همه انسانها مانند شما مسائل روحی و غریزی را اتفاقی و تصادفی بدانیم و کارهایی که به خاطر بنیه های مختلف روحی بشر دسته بندی شده مستند به تصادف بدانیم دیگر نمی توانیم به هیچ صفت طبیعی و خصلت فطری دست یابیم و دیگر نمی توانیم بگوئیم مثلاً: میل بشر به زندگی اجتماعی و یا بگو به تمدن و

حضارت، فطری است و یا میل و علاقه بشر به علم و کنکاشش از اسرار حوادث، میلی فطری است، چون یک شنونده ای مانند شما بر می گردد و به ما می گوید: خیر، همه این میلهها تصادفی است، همچنانکه شما گفتید تقدم زنان در کمالات ذوقی و مستظرف و تاخرشان در امور تعقلی و امور هول انگیز و دشوار چون جنگ و امثال آن تصادفی است و تقدم مردان در این مسائل و تاخرشان در آن امور نیز تصادفی است.

نتیجه این قضاوت شما چه می شود؟ نتیجه اش این می شود که وقتی به زنان بگوئی شما در کارهای ظریف و عاطفی استعداد پیشرفت دارید و مردان در کارهای تعقلی و سنگین ناراحت می شوند و می گویند شما بجنس زنان توهین می کنید، اما اگر نظریه اسلام را به زن تفهیم کنیم چنین چیزی پیش نمی آید برای اینکه اسلام این تفاوت را نشانه کمال مرد و نقص زن نمی داند و تنها کرامت و حرمت را ناشی از تقوا می داند، اگر طبقه مردان در زندگی و کارهای روزمره خود که به منظور به فعلیت رساندن استعدادهای خاص به خودش انجام می دهد رعایت تقوا را بکند محترم است و اگر نکند نیست هر چند که در مسائل قضا بزرگترین حقوقدان و در مساله دفاع رستم دستان و در مساله حکومت سر آمد دوران باشد و همچنین طبقه زنان در زندگی روزمره خود که به منظور بفعلیت رساندن استعدادهای خاص بخود - که همان صفات روحی ناشی از عواطف است - رعایت تقوا را بکند محترم است، هر چه بیشتر، بیشتر و گرنه احترامی ندارد.

## ۶- قوانین ارث در عصر جدید

قوانین ارثی که در عصر حاضر در جریان است هر چند که از نظر کم و کیف به بیانی که بطور اجمال می آید با قانون ارث اسلامی مخالف است، الا اینکه همین قوانین در پیدایش و استقرارش از سنت ارثی اسلامی کمک گرفت، با اینکه بین زمان پیدایش این قوانین و زمان ظهور قانون اسلام فرقه‌های بسیاری هست.

آن روزی که اسلام این قانون کامل ارث را تشریح می کرد روزگاری بود که از قانون هر چه هم ناقص خبری نبود، نه گوش بشر نظیر قانون اسلام را شنیده بود و نه نسله‌ها از نیاکان خود در آن باره چیزی شنیده بودند و خلاصه قانون اسلام مسبوق به سابقه نبود و از هیچ قانونی الگو نگرفته بود، اما قوانین ارثی غرب وقتی ظهور کرد که قرن‌ها قانون اسلام در جهان اسلام و یا بگو در قسمت معظم معموره زمین و در بین ملیونها نفوس حکومت کرده بود، اسلاف از نیاکان خود آن را به ارث برده بودند.

و در بحث‌های روانشناسی این معنا مسلم است، که اگر امری از امور در خارج

پدید آید و ثابت و سپس مستقر گردد بهترین کمک است برای اینکه امری دیگر شبیه به آن پدیدار گردد و خلاصه هر سنت اجتماعی سابق خود مایه ای فکری است برای سنت های لاحق شبیه به آن ، بلکه همان امر اولی است که به شکل دوم متحول می شود ، پس هیچ دانشمند جامعه شناس نمی تواند منکر شود که قوانین جدید ارث به خاطر اینکه مسبوق است به قوانین ارث اسلامی از همان ارث اسلامی کمک گرفته شده و بلکه همان قانون است ، که بعد از دستخوردگی حال یا دستخوردگی درست یا نادرست - به این شکل در آمده است .

بنا بر این بیان ، جا دارد تعجب کنی اگر بشنوی کسی ، از روی عصیت ( که خدا بکشد این عصیت جاهلیت قدیم را! ) بگویند : قوانین جدید مواد خود را از قانون روم قدیم گرفته ، با اینکه تو خواننده عزیز وضع سنت روم قدیم در ارث را شناختی و به آنچه که سنت اسلامی برای مجتمع بشری آورده آشنا شدی و توجه فرمودی که سنت اسلامی از نظر پیدایش و جریان عملی در وسط دو قانون قرار گرفته ، قانون روم قدیم و قانون غربیان جدید و در قرونی طولانی و متوالی ، در مجتمع میلیونها و بلکه صدها میلیون نفوس بشری ریشه دوانده و این محال است که چنین قانونی هیچ تاثیری در افکار قانون گزاران غربی نگذاشته باشد .

از این سخن ، شگفت آورتر و غریب تر این است که همین اشخاص بگویند : ارث اسلامی از ارث روم قدیم الگو گرفته است .

و سخن کوتاه این که قوانین جدید که در بین ملل غربی جریان و دوران دارد ، هر چند در بعضی از خصوصیات با هم اختلاف دارند اما تقریباً ، در این اتفاق دارند که ارث پسران و دختران و پدران و مادران را یکسان می دانند و همچنین خواهران و برادران و عمه ها و عموها و در قانون فرانسه طبقات ارث را چهار طبقه گرفته ، اول پسران و دختران ، دوم پدران و مادران و برادران و خواهران ، سوم اجداد و جدات ، و چهارم عموها و عمه ها و دائی ها و خاله ها و علقه زوجیت را بکلی از این طبقات خارج کرده و آن را بر اساس محبت و علاقه قلبی بنا نهاده ( اگر شوهر زنش را دوست بدارد برایش ارثی معین می کند و همچنین زن نسبت به شوهر ) و فعلاً - غرض مهمی در تعرض جزئیات این قانون در مورد زن و شوهر نداریم و نمی خواهیم جزئیات آن را در باره سایر طبقات در اینجا بیاوریم ، اگر کسی بخواهد از آن با اطلاع شود باید به محل آن مراجعه کند .

آنچه در اینجا برای ما مهم است این است که نتیجه برابری زن و مرد در ثروت دنیا را بر حسب قانون فرانسه بررسی کنیم .

سنتی که بر حسب نظری عمومی زن را در ثروت موجود در دنیا شریک مرد

می داند و از سوی دیگر زن را تحت قیمومت مرد قرار می دهد، البته نه چون اسلام بلکه آنقدر از او سلب اختیار می کند که حتی در مالی که به ارث برده نمی تواند مستقلاً تصرف کند و حتماً باید تصرفاتش به اذن مرد باشد.

در نتیجه ملک آنچه در دنیا است را مشترک بین زن و مرد دنیا می داند ولی تصرف در همه آن را مختص به مرد دنیا و این باعث شده است که جمعیت هائی علیه این قانون قیام نموده زنان را از تحت قیمومت مردان خارج سازند و به فرض هم که موفق شوند تازه زن و مرد دنیا را در اموال موجود در دنیا شریک هم کرده اند هم در ملکیت و هم در تصرف.

#### ۷- یک مقایسه بین این سنت ها

اینک بعد از بیان کوتاه و اجمالی که در سنت های جاریه بین امتهای گذشته کردیم مقایسه بین آنها را و داوری در اینکه کدامیک ناقص و کدام کامل و کدامیک نافع و کدام برای مجتمع بشری مضر است کدامیک در صراط خوشبختی و سعادت بشر و کدام در صراط بدبختی بشر است به بصیرت و دقت نظر خواننده واگذار می کنیم، و آنگاه از او می خواهیم همه سنت های نامبرده را با قانون اسلام مقایسه نموده، ببیند چه قضاوتی در این باره باید بکند.

آنچه خود ما در اینجا خاطر نشان می سازیم این است که تفاوت اساسی و جوهری سنت اسلامی با سایر سنت ها همانا در غرض و هدف از سنت است، که در اسلام غرض از قانون ارث این است که دنیا به صلاح خود برسد و غرض سایر سنت ها این است که اشخاص به هوا و هوس خود نائل گردند و همه تفاوتهای جزئی برگشتش به این تفاوت جوهری است، قرآن کریم بسیاری از هوا و هوسهای آدمی را اشتهای کاذب دانسته، می فرماید:

« و عسی ان تکرهوا شیئا و هو خیر لکم و عسی ان تحبوا شیئا و هو شر لکم و الله یعلم و انتم لا تعلمون! » (بقره/۲۱۶)

و نیز در باره چگونه معاشرت کردن با زنان می فرماید:

« و عاشروهن بالمعروف فان کرهتموهن فعسی ان تکرهوا شیئا و يجعل الله فیه خیرا کثیرا! » (نسا/۱۹)

#### ۸- وصیت در اسلام و در سایر سنت ها

در سابق گفتیم: اسلام وصیت را از تحت عنوان ارث خارج کرده و به آن عنوانی



مستقل داده ، چون ملا-کی مستقل داشته و آن عبارت است از احترام به خواست صاحب مال ، که یک عمر در تهیه آن رنج برده ، ولی در سایر سنت ها و در بین امتهای پیشرفته وصیت عنوانی مستقل ندارد ، بلکه یک کلاه شرعی است که بوسیله آن فرق قانون را می شکند ، صاحب مال که بعد از مردنش اموالش به اشخاص معین از قبیل پدر و رئیس خانواده می رسد ، برای اینکه همه و یا بعضی از اموالش را بغیر ورثه بدهد متوسل به وصیت می شود و به همین جهت همواره قوانینی وضع می کنند که مساله وصیت را که باعث ابطال حکم ارث می شود تحدید نموده و این تحدید همچنان جریان داشته تا عصر امروز .

ولی اسلام از همان چهارده قرن قبل مساله وصیت را تحدیدی معقول کرده ، نفوذ آن را منحصر در یک سوم اموال صاحب مال دانسته .

پس از نظر اسلام وصیت در غیر ثلث نافذ نیست و به همین جهت بعضی از امتهای متمدن امروز در قانون گذاری خود از اسلام تبعیت کردند ، نظیر کشور فرانسه ، اما نظر اسلام با نظر قانون گزاران غرب تفاوت دارد ، به دلیل اینکه اسلام مردم را به چنین وصیتی تشویق و تاکید و سفارش کرده ، ولی قوانین غرب یا در باره آن سکوت کرده اند و یا از آن جلوگیری نموده اند .

و آنچه بعد از دقت در آیات وصیت و آیات صدقات و زکات و خمس و مطلق انفاقات بدست می آید این است که منظور از این تشریح ها و قوانین ، این بوده که راه را برای اینکه نزدیک به نصف رتبه اموال و دو ثلث از منافع آن صرف خیرات و مبرات و حوائج طبقه فقرا و مساکین گردد ، هموار کرده باشد و فاصله بین این طبقه و طبقه ثروتمند را برداشته باشد و طبقه فقرا نیز بتوانند روی پای خود بایستند علاوه بر اینکه بدست می آید که طبقه ثروتمند چگونه ثروت خود را مصرف کنند ، که در بین آنان و طبقه فقرا و مساکین فاصله ایجاد نشود!

(۱)

## فلسفه تشریح حکم ذبح حیوانات

بحثی علمی در سه مبحث درباره: خوردن گوشت حیوانات و ذبح آنها

بحث اول: عقائد ملت ها در مورد خوردن گوشت

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرِ مَحَلِّي الصَّيْدِ وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ! »

« هان ای کسانی که ایمان آوردید به قراردادهای و تعهدات وفا کنید ، گوشت چارپایان به استثنای آنهایی که برایتان بیان می شود برای شما حلال شده است ، نه برای کسی که شکار را در حالی که محرم هستید حلال می داند و بدانید که خدا هر حکمی را که بخواهد صادر می کند! » (۱/ مائده)

در این معنا هیچ شکی نیست که انسان مانند سایر حیوانات و گیاهان مجهز به جهاز گوارش است ، یعنی دستگاهی دارد که اجزائی از مواد عالم را به خود جذب می کند ، به آن مقداری که بتواند در آن عمل کند و آن را جزء بدن خود سازد و به این وسیله بقای خود را حفظ نماید ، پس بنا بر این برای اینگونه موجودات هیچ مانعی طبیعی وجود ندارد از اینکه هر غذایی که برای او قابل هضم و مفید باشد بخورد ، تنها مانعی که از نظر طبع تصور دارد این است که آن غذا برای آن موجودات ضرر داشته باشد و یا مورد تنفر آنها باشد .

اما متضرر شدن مثل اینکه در یابد که فلان چیز خوردنی برای بدن او ضرر دارد ، و نظام جسمی او را بر هم می زند ، برای اینکه مسموم است و یا خودش سم است ، در

چنین مواردی انسان و حیوان و نبات از خوردن امتناع می ورزد و یا مثل اینکه در یابد که خوردن فلان چیز برای روح او ضرر دارد، مثل چیزهائی که در ادیان و شرایع مختلفه الهی تحریم شده، و امتناع از خوردن اینگونه چیزها امتناع به حسب طبع نیست، بلکه امتناع فکری است.

و اما تنفر عبارت است از اینکه انسان یا هر جاندار دیگر چیزی را پلید بداند و در نتیجه طبع او از نزدیکی به آن امتناع بورزد، مثل اینکه یک انسانی نجاست خود را بخورد که چنین چیزی نمی شود، زیرا انسان نجاست خود را پلید می داند، و از نزدیکی به آن نفرت دارد، بله گاهی انسانهای دیوانه و یا کودک دیده شده اند که نجاست خود را بخورند، گاهی هم می شود که تنفر انسان از خوردن چیزی به حسب طبع نباشد، بلکه این امتناع مستند باشد به عواملی اعتقادی، چون مذهب و یا عادت قومی و سنت های مختلفه ای که در مجتمعات گوناگون رائج است، مثلاً مسلمانان از گوشت خوک نفرت دارند و نصارا آن را خوراکی مطبوع و پاکیزه می دانند و در مقابل این دو امت، ملل غربی هستند، که بسیاری از حیوانات - از قبیل قورباغه و خرچنگ و موش و امثال آن را با میل و رغبت می خورند، در حالی که ملل مشرق زمین آنها را پلید می شمارند، این قسم از امتناع، امتناع بر حسب طبع اولی نیست، بلکه بر حسب طبع ثانوی و قریحه ای است کسبی.

پس روشن شد که انسان در تغذی به گوشت ها طرق مختلفه ای دارند، طرقی بسیار که از نقطه امتناع شروع و به نقطه آزادی مطلق در عرضی عریض ختم می شود، هر چه را که مباح و گوارا می داند دلیلش طبع او است و آنچه را که حرام و ناگوار می داند دلیلش یا فکر او است یا طبع ثانوی او.

در سنت بودا خوردن تمامی گوشت ها تحریم شده و پیروان این سنت هیچ حیوانی را حلال گوشت نمی دانند و این طرف تفریط در مساله خوردن گوشت است و طرف افراط آن را وحشی های آفریقا (و بعضی متمدنین اروپا و غرب) پیش گرفته اند، که از خوردن هیچ گوشتی حتی گوشت انسان امتناع ندارند.

اما عرب در دوران جاهلیت گوشت چهارپایان و سایر حیوانات از قبیل موش و قورباغه را می خورد، چهارپایان را هم به هر نحوی که کشته می شد می خورد، چه اینکه سرش را بریده باشند، و چه اینکه خفه اش کرده باشند و چه طوری دیگر مرده باشد، که در آیه گذشته به عنوانهای منخنقه و موقوذه و متردیه و نطیحه و نیم خورده درندگان از آنها یاد شده بود و وقتی مورد اعتراض واقع می شدند می گفتند: چطور شد که آنچه خود شما می کشید حلال است و آنچه خدا می کشد حرام است، همچنانکه امروز نیز

همین جواب از پاره ای اشخاص شنیده می شود، که مگر گوشت با گوشت فرق دارد، همینکه گوشتی سالم باشد و به بدن انسان صدمه وارد نیاورد آن گوشت خوردنی است، هر چند که بی ضرر بودنش به وسیله علاجهای طبی صورت گرفته باشد و خلاصه گوشت حرام آن گوشتی است که دستگاه گوارش آن را نپذیرد، از آن گذشته همه گوشتها برای این دستگاه گوشت است و هیچ فرقی بین آنها نیست.

و نیز در عرب رسم بود که خون را می خوردند و آن را در روده حیوان ریخته با آن روده کباب می کردند و می خوردند و بخورد میهمانان می دادند و نیز رسمشان چنین بود که هر گاه دچار قحطی می شدند، بدن شتر خود را با آلتی برنده سوراخ می کردند و هر چه خون بیرون می آمد می خوردند، امروز نیز خوردن خون در بسیاری از امت های غیر مسلمان رائج است.

و این سنت در بت پرستان چین رواج بیشتری دارد، و بطوری که شنیده می شود - از خوردن هیچ حیوانی حتی سگ و گربه و حتی کرمها و صدفها و سایر حشرات امتناع ندارند.

و اما اسلام در بین آن سنت تفریطی و این روش افراطی راهی میانه را رفته، از بین گوشتها هر گوشتی که طبیعت انسانهای معتدل و یا به عبارتی طبیعت معتدل انسانها آن را پاکیزه و مطبوع می داند، در تحت عنوان کلی طیبات حلال کرده و سپس این عنوان کلی را به چهار پایان یعنی بهائم که عبارتند از گوسفند و بز و گاو و شتر - و در بعضی از چهار پایان چون اسب و الاغ به کراهت - و در میان پرندگان به هر مرغی که گوشت خوار نباشد - که علامتش داشتن سنگدان و پرواز به طریق بال زدن و نداشتن چنگال است - و در آبزیها به ماهیانی که فلس دارند، به آن تفصیلی که در کتب فقه آمده تفسیر کرده است.

و از این حیوانات حلال گوشت خون و مردار و آنچه برای غیر خدا ذبح شده را تحریم کرده و غرض در این تحریم این بوده که بشر بر طبق سنت فطرت زندگی کند، چون بشر در اصل فطرت به خوردن گوشت علاقمند است و نیز فطرتا برای فکر صحیح و طبع مستقیم که از تجویز هر چیزی که نوعا ضرر دارد و یا مورد نفرت طبع است امتناع می ورزد، احترام قائل است.

(۱)

### بحث دوم: رابطه عاطفه و رحم با ذبح حیوانات

چطور اسلام کشتن حیوان را تجویز کرده با اینکه رحم و عاطفه آن را جائز

نمی داند؟

چه بسا که این سؤال به ذهن بعضی وارد شود، که حیوان نیز مانند انسان جان و شعور دارد، او نیز از عذاب ذبح رنج می برد و نمی خواهد نابود شود و بمیرد، و غریزه حب ذات که ما را وامی دارد به اینکه از هر مکروهی حذر نموده و از ألم هر عذابی بگریزیم و از مرگ فرار کنیم، همین غریزه ما را وامی دارد به اینکه نسبت به افراد همنوع خود همین احساس را داشته باشیم، یعنی آنچه برای ما درد آور است برای افراد همنوع خود نپسندیم و آنچه برای خودمان دشوار است برای همنوع خود نیز دشوار بدانیم، چون نفوس همه یک جورند.

و این مقیاس عینا در سایر انواع حیوان جریان دارد با این حال چگونه به خود اجازه دهیم که حیوانات را با شکنجه ای که خود از آن متالم می شویم متالم سازیم و شیرینی زندگی آنها را مبدل به تلخی مرگ کنیم و از نعمت بقاء که شریفترین نعمت است محروم سازیم؟ و با اینکه خدای سبحان ارحم الراحمین است، او چرا چنین اجازه ای داده؟ و رحمت واسعه اش چگونه با این تبعیض در مخلوقاتش می سازد؟ که همه جانداران را فدائی و قربانی انسان بسازد؟.

جواب از این سؤال در یک جمله کوتاه این است که اساس شرایع دین و زیر بنای آن حکمت و مصالح حقیقی است، نه عواطف وهمی، خدای تعالی در شرایعش حقائق و مصالح حقیقی را رعایت کرده، نه عواطف را که منشا وهم است.

توضیح اینکه اگر خواننده محترم وضع زندگی موجوداتی که در دسترس او است به مقدار توانائیش مورد دقت قرار دهد، خواهد دید که هر موجودی در تکون و در بقایش تابع ناموس تحول است و می فهمد که هیچ موجودی نیست، مگر آنکه می تواند به موجودی دیگر متحول شود و یا موجودی دیگر به صورت خود او متحول گردد، یا بدون واسطه و یا با واسطه و هیچ موجودی ممکن نیست به وجود آید مگر با معدوم شدن موجودی دیگر و هیچ موجودی باقی نمی ماند مگر با فنا شدن موجودی دیگر، بنا بر این عالم ماده عالم تبدیل و تبدل است و اگر بخواهی می توانی بگوئی عالم آکل و ماکول است) پیوسته موجودی موجوداتی دیگر را می خورد و جزء وجود خود می سازد).

می بینید که موجودات مرکب زمینی از زمین و مواد آن می خوردند و آن را جزء وجود خود می نمایند و به آن صورت مناسب با صورت خود و یا مخصوص به خود می دهند و دوباره زمین خود آن موجود را می خورد و فانی می سازد.

گیاهان از زمین سر در می آورند و با مواد زمینی تغذیه می کنند و از هوا استنشاق می نمایند تا به حد رشد برسند، دوباره زمین آن گیاهان را می خورد و

ساختمان آنها را که مرکب از اجزائی است تجزیه نموده ، اجزای اصلی آنها را از یکدیگر جدا و به صورت عناصر اولیه در می آورد و مدام و پی در پی هر یک به دیگری بر می گردد زمین گیاه می شود ، و گیاه زمین می شود .

قدمی فراتر می گذاریم ، می بینیم حیوان از گیاهان تغذیه می کند آب و هوا را جزء بدن خود می سازد و بعضی از انواع حیوانات چون درندگان زمینی و هوایی حیوانات دیگر را می خورند و از گوشت آنها تغذیه می کنند ، چون از نظر جهاز گوارش مخصوص که دارند چیز دیگری نمی توانند بخورند ، ولی کبوتران و گنجشگان با دانه های گیاهان تغذی می کنند و حشراتی امثال مگس و پشه و کک از خون انسان و سایر جانداران می مکند و همچنین انواع حیواناتی دیگر که غذاهائی دیگر دارند و سرانجام همه آنها خوراک زمین می شوند .

پس نظام تکوین و ناموس خلقت که حکومتی علی الاطلاق و به پهنای همه عالم دارد ، تنها حاکمی است که حکم تغذی را معین کرده ، موجودی را محکوم به خوردن گیاه و موجودی دیگر را محکوم به خوردن گوشت و یکی دیگر را به خوردن دانه و چهارمی را به خوردن خون کرده و آنگاه اجزای وجود را به تبعیت از حکمش هدایت نموده است و نیز او تنها حاکمی است که خلقت انسان را مجهز به جهاز گوارش گیاهان و نباتات کرده ، پیشاپیش همه جهازها که به وی داده دندانهای است که در فضای دهان او به ردیف چیده ، چند عدد آن برای بریدن ، چند عدد برای شکستن و گاز گرفتن و آسیاب کردن که اولی را ثنائیات ، دندان جلو و دومی را رباعیات و سومی را انیاب دندان نیش و چهارمی را طواحن دندان آسیاب یا کرسی می نامیم و همین خود دلیل بر این است که انسان گوشتخوار تنها نیست و گر نه مانند درندگان بی نیاز از دندانهای کرسی - طواحن - بود و علف خوار تنها نیز نیست و گر نه مانند گاو و گوسفند بی نیاز از ثنایا و انیاب بود ، پس چون هر دو نوع دندان را دارد ، می فهمیم که انسان هم علفخوار است و هم گوشتخوار .

قدمی به عقب تر از دندانها به مرحله دوم از جهاز گوارش می گذاریم ، می بینیم قوه چشائی - ذائقه انسان تنها از گیاهان لذت و نفرت ندارد ، بلکه طعم خوب و بد انواع گوشتها را تشخیص می دهد و از خوب آنها لذت می برد ، در حالی که گوسفند چنین تشخیص نسبت به گوشت و گرگ چنین تشخیص نسبت به گیاهان ندارد ، در مرحله سوم به جهاز هاضمه او می پردازیم ، می بینیم جهاز هاضمه انسان نسبت به انواع گوشتها اشتها دارد و به خوبی آن را هضم می کند ، همه اینها هدایتی است تکوینی و حکمی است که در خلقت می باشد ، که تو انسان حق داری گوسفند را مثلاً ذبح کنی و از گوشت

آن ارتزاق نمائی، آری ممکن نیست بین هدایت تکوین و حکم عملی آن فرق بگذاریم، هدایتش را بپذیریم و تسلیم آن بشویم، ولی حکم اباحه اش را منکر شویم.

اسلام هم - همانطور که بارها گفته شد - دین فطری است - همی به جز احیاء آثار فطرت که در پس پرده جهل بشر قرار گرفته ندارد و چون چنین است به جز این نمی توانسته حکم کند، که خوردن گوشت پاره ای حیوانات حلال است، زیرا این حکم شرعی در اسلام مطابق است، با حکم اباحه ای تکوینی.

اسلام همانطور که با تشریح خود این حکم فطری را زنده کرده، احکام دیگری را که واضع تکوین وضع کرده نیز زنده کرده است و آن احکامی است که قبلاً ذکر شد، گفتیم با موانعی از بی بند و باری در حکم تغذی منع کرده، یکی از آن موانع حکم عقل است که اجتناب از خوردن هر گوشتی که ضرر جسمی یا روحی دارد را واجب دانسته، مانع دیگر، حکم عواطف است، که از خوردن هر گوشتی که طبیعت بشر مستقیم الفطره آن را پلید می داند نهی کرده و ریشه های این دو حکم نیز به تصرفی از تکوین بر می گردد، اسلام هم این دو حکم را معتبر شمرده، هر گوشتی که به نمو جسم ضرر برساند را حرام کرده همچنانکه هر گوشتی که به مصالح مجتمع انسانی لطمه بزند را تحریم نموده (مانند گوشت گوسفند یا شتری که برای غیر خدا قربانی شود)، و یا از طریق قمار و استقسام به ازالام و مثل آن تصاحب شده باشد و نیز گوشت هر حیوانی که طبیعت بشر آن را پلید می داند، را تحریم کرده است.

و اما اینکه گفتند حس رأفت و رحمت با کشتن حیوانات و خوردن گوشت آنها نمی سازد، جوابش این است که آری هیچ شکی نیست که رحمت خود موهبتی است لطیف و تکوینی، که خدای تعالی آن را در فطرت انسان و بسیاری از حیوانات که تاکنون به وضع آنها آشنا شده ایم به ودیعه نهاده، الا اینکه چنان هم نیست که تکوین حس رحمت را حاکم علی الاطلاق بر امور قرار داده باشد و در هیچ صورتی مخالفت آن را جائز نداند، و اطاعتش را بطور مطلق و در همه جا لازم بشمارد، خوب وقتی تکوین خودش رحمت را بطور مطلق و همه جا استعمال نمی کند ما چرا مجبور باشیم او را در همه امور حاکم قرار دهیم، دلیل اینکه تکوین رحمت را بطور مطلق استعمال نمی کند وجود دردها و بیماریها و مصائب و انواع عذابها است.

از سوی دیگر این صفت یعنی صفت رحمت اگر در حیوانات بطور مطلق خوب و نعمت باشد در خصوص انسان چنین نیست، یعنی مانند عدالت بدون قید و شرط و بطور علی الاطلاق فضیلت نیست، چون اگر اینطور بود مؤاخذه ظالم به جرم اینکه ظلم کرده و مجازات مجرم به خاطر اینکه مرتکب جرم شده درست نبود - و حتی زدن یک

سیلی به قاتل جنایتکار صحیح نبود، زیرا با ترحم منافات دارد - و همچنین انتقام گرفتن از متجاوز و به مقدار تعدی او تعدی کردن درست نبود و حال اگر ظالم و مجرم و جانی و متجاوز را به حال خود واگذاریم دنیا و مردم دنیا تباه می شوند.

و با این حال اسلام امر رحمت را بدان جهت که یکی از مواهب خلقت است مهمل نگذاشته، بلکه دستور داده که رحمت عمومی گسترش داده شود و از اینکه حیوانی را بزنند نهی کرده و حتی زدن حیوانی را که می خواهند ذبح کنند منع نموده و دستور اکید داده مادام که حیوان ذبح شده جانش بیرون نیامده اعضایش را قطع و پوستش را نکنند - و تحریم منخنقه و موقوذه از همین باب است - و نیز نهی کرده از اینکه حیوانی را پیش روی حیوان دیگری مثل آن ذبح کنند و برای ذبح کردن حیوان راحت ترین و ملایم ترین وضع را مقرر فرموده و آن بریدن چهار رگ گردن او است (دو تا لوله خون و یک لوله تنفس و یک لوله غذا) و نیز دستور فرموده حیوانی را که قرار است ذبح شود آب در اختیارش بگذارید و از این قبیل احکام دیگری که تفصیل آنها در کتب فقه آمده است.

و با همه اینها اسلام دین تعقل است، نه دین عاطفه و در هیچ یک از شرایعش عاطفه را بر احکام عقلی که اصلاح گر نظام مجتمع بشری است مقدم نداشته و از احکام عاطفه تنها آن احکامی را معتبر شمرده که عقل آن را معتبر شمرده است، که برگشت آن نیز به پیروی حکم عقل است.

و اما اینکه گفتند رحمت الهی چگونه با تشریح حکم ترکیه و ذبح حیوانات سازگار است؟ با اینکه خدای تعالی ارحم الراحمین است، جوابش اینست که این شبهه از خلط میان رحمت و رقت قلب ناشی شده است، آنچه در خدای تعالی است رحمت است نه رقت قلب، که تاثیر شعوری خاص است در انسان که باعث می شود، انسان رحم دل نسبت به فرد مرحوم تلافی و مهربانی کند و این خود صفتی است جسمانی و مادی که خدای تعالی از داشتن آن متعالی است - تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا - و اما رحمت در خدای تعالی معنایش افاضه خیر بر مستحق خیر است، آن هم به مقداری که استحقاق آن را دارد و به همین جهت بسا می شود که عذاب را رحمت خدا و به عکس رحمت او را عذاب تشخیص می دهیم - همچنانکه تشریح حکم تذکیه حیوانات را برای حیوانات عذاب می پنداریم - پس این فکر را باید از مغز بیرون کرد که احکام الهی باید بر طبق تشخیص ما که ناشی از عواطف کاذبه بشری است، بوده باشد و مصالح تدبیر در عالم تشریح را بخاطر اینگونه امور باطل ساخته و یا در اینکه شرایعش را مطابق با واقعیات تشریح کرده باشد مسامحه کند.



پس از همه مطالب گذشته این معنا روشن گردید که اسلام در تجویز خوردن گوشت حیوانات و همچنین در جزئیات و قید و شرطهایی که در این تجویز رعایت نموده امر فطرت را حکایت کرده ، فطرتی که خدای تعالی بشر را بر آن فطرت خلق کرده:

« فطره الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم! » (۳۰/روم)

(۱)

### بحث سوم: رابطه حلیت با تذکیه؟

چرا اسلام حلیت گوشت را مبنی بر تذکیه کرد؟

توضیح سؤال اینکه ما پذیرفتیم که خلقت بشر طوری است که هم مجهز به جهاز گیاه خواری است و هم جهاز گوشتخواری و فطرت و خلقت گوشتخواری را برای انسان جاز می داند و بدنبال این حکم فطرت ، اسلام هم که شرایعش مطابق با فطرت است خوردن گوشت را جائز دانسته ، لیکن این سؤال پیش می آید که چرا اسلام به خوردن گوشت حیواناتی که خودشان می میرند اکتفا نکرد ، با اینکه اگر اکتفا کرده بود مسلمین هم گوشت می خوردند و هم کارد بدست نمی گرفتند و با کمال بی رحمی حیوانی را سر نمی بریدند ، در نتیجه عواطف و رحمتشان جریحه دار نمی شد؟ جواب این سؤال از بیاناتی که در فصل دوم گذشت روشن گردید ، چون در آنجا گفتیم رحمت به معنای رقت قلب واجب الاتباع نیست و عقل پیروی آن را لازم نمی داند ، بلکه پیروی از آن را باعث ابطال بسیاری از احکام حقوقی و جزائی می داند و خواننده عزیز توجه فرمود که اسلام در عین اینکه احکامش را تابع مصالح و مفاسد واقعی قرار داده ، نه تابع عواطف ، مع ذلک در بکار بردن رحمت به آن مقدار که ممکن و معقول بوده از هیچ کوششی فروگذار نکرده ، هم مصالح واقعی را احراز نموده و هم ملکه رحمت را در بین نوع بشر حفظ کرده .

علاوه بر اینکه (همه می دانیم بیشتر گاو و گوسفند و شترانی که می میرند علت مرگشان بیماریهایی است که اگر گوشت آنها خورده شود انسانها هم به همان بیماریها مبتلا می گردند) و مزاج آنان تباہ و بدنها متضرر می شود و این خود خلاف رحمت است و اگر بشر را محکوم می کرد به اینکه تنها از گوشت حیوانی بخورد که مثلا- از کوه پرت شده، آنوقت میبایستی همه افراد بشر دور دنیا بچرخند ببینند کجا حیوانی از کوه پرت شده است و این برای بشر حکمی حرجی و خلاف رحمت است.

(۲)

### فلسفه تشریح حکم منع شراب و قمار

#### مقدمه تفسیری درباره: شراب و قمار و منہیات در اسلام



« يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا...! »

« از تو حکم شراب و قمار را می پرسند بگو در آن دو گناهی است بزرگ و منافی است برای مردم اما اثر سوء آندو در دلها بیش از منافع صوری آنها است...! » (۲۱۹/بقره)

« اثم » از نظر معنا نزدیک است به کلمه « ذنب » و نظایر آن و آن عبارت است از حالتی که در انسان یا هر چیز دیگر یا در عقل پیدا می شود که باعث کنندی انسان از رسیدن به خیرات می گردد.

پس اثم آن گناهی است که به دنبال خود تیره بختی و محرومیت از نعمت های دیگری را می آورد و سعادت زندگی را در جهات دیگری تباه می سازد. دو گناه مورد بحث از همین گناهان است و بدین جهت آن را اثم خوانده است.

اما می گساری مضراتی گوناگون دارد ، یکی مضرات طبیعی و یکی اخلاقی و یکی مضرات عقلی ، اما ضررهای طبیعی و آثار سوء و جسمی این عمل اختلال هائی است که در معده، روده، کبد، شش، سلسله اعصاب و شرابین، قلب، حواس ظاهری چون بینائی و چشائی و غیر آن پدید می آورد که پزشکان حاذق قدیم و جدید تالیفات بسیاری نوشته و آمارهای عجیبی ارائه داده اند ، که از کثرت مبتلایان به انواع مرضهای مهلکی خبر می دهد که از این سم مهلک ناشی می شود .

و اما مضرات اخلاقی شراب این است که علاوه بر آثار سوئی که گفتیم در درون انسان دارد و علاوه بر اینکه خلقت ظاهری انسان را زشت و بی قواره می کند، انسان را به ناسزاگوئی و می دارد و نیز به دیگران ضرر می رساند و مرتکب هر جنایتی و قتلی می شود، اسرار خود و دیگران را فاش می سازد، به نوامیس خود و دیگران هتک و تجاوز می کند، تمامی قوانین و مقدسات انسانی را که اساس سعادت زندگی انسانهاست باطل و لگدمال می کند و مخصوصا ناموس عفت نسبت به اعراض و نفوس و اموال را مورد تجاوز قرار می دهد، آری کسی که مست شده و نمی داند چه می گوید و چه می کند، هیچ جلوگیری که از افسار گسیختگی مانعش شود ندارد و کمتر جنایتی است که در این دنیای مالا مال از جنایات دیده شود و شراب در آن دخالت نداشته باشد، بلکه مستقیم و یا حداقل غیر مستقیم در آن دخالت دارد.

و اما ضررهای عقلیش این است که عقل را زایل و تصرفات عقل را نامنظم و مجرای ادراک را در حال مستی و خماری تغییر می دهد و این قابل انکار نیست و بدترین گناه و فساد هم همین است، چون بقیه فسادها از اینجا شروع می شود و شریعت اسلام همانطور که قبلا هم گفته شد اساس احکام خود را تحفظ بر عقل قرار داده، خواسته است با روش عملی، عقل مردم را حفظ کند (و بلکه رشد هم بدهد) و اگر از شراب، قمار، تقلب، دروغ و امثال این گناهان نهی کرده، باز برای این است که اینگونه اعمال ویرانگر عقلند و بدترین عملی که حکومت عقل را باطل می سازد در میان اعمال شرب خمر و در میان اقوال دروغ و زور است.

پس این اعمال یعنی اعمالی که حکومت عقل را باطل می سازد و در رأس آن سیاست هائی است که مستی و دروغ را ترویج می کند، اعمالی است که انسانیت را تهدید می کند و بنیان سعادت او را منهدم ساخته، آثاری هر یک تلخ تر از دیگری بیار می آورد، آری شراب آب شور را می ماند که هر چه بیشتر بنوشند تشنه تر می شوند، آنجا که کار به هلاکت برسد، آثار این آب آتشین هم روز به روز تلخ تر و بر دوش انسانها سنگین تر است، چون مبتلای به شراب جرعه ای دیگر می نوشد تا بلکه شاید خستگیش بر طرف شود، ولی تلاشی بیهوده می کند.

و این فخر برای دین مبین اسلام این محجه بیضا و شریعت غرا بس است، که زیر بنای احکام خود را عقل قرار داده و از پیروی هوای نفس که دشمن عقل است نهی فرموده.

گفتنی های ما پیرامون شرب خمر بیش از اینها است که تتمه آن در سوره مائده در المیزان آمده است.

و از آنجائی که مردم به قریحه حیوانیت که دارند همواره متمایل به لذائذ شهوت هستند و این تمایل اعمال شهوانی را بیشتر در بین آنان شایع می سازد تا حق و حقیقت را و قهرا مردم به ارتکاب آنها عادت نموده ترکش برایشان دشوار می شود، هر چند که ترک آن مقتضای سعادت انسانی باشد، بدین جهت خدای سبحان مبارزه با اینگونه عادتها را تدریجا در بین مردم آغاز کرد و با رفق و مدارا تکلیفشان فرمود: یکی از این عادات زشت و شایع در بین مردم می گساری بود، که شارع اسلام به تدریج تحریم آن را شروع کرد و این مطلب با تدبیر در آیات مربوط به این تحریم که می بینیم چهار بار نازل شده کاملاً به چشم می خورد.

بار اول فرموده:

« قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم و البغی بغیر الحق! » (اعراف/۳۳)

و این آیه در مکه نازل شده و بطور کلی هر عملی را مصداق اثم باشد تحریم کرده و دیگر فرموده که شرب خمر هم مصداق اثم است و اینکه در آن اثمی کبیر است.

احتمالاً این همان جهت است که گفتیم خواسته است رعایت سهولت و ارفاق را کرده باشد، چون سکوت از اینکه شراب هم اثم است خود نوعی اغماض است، همچنانکه آیه شریفه:

« و من ثمرات النخیل و الاعناب تتخذون منه سکر و رزقا حسنا! » (نحل/۶۷)

نیز اشاره به این اغماض دارد (چون شراب را در مقابل رزق نیکو قرار داده)، و گویا مردم با اینکه صراحتاً بفرماید شراب حرمتی بزرگ دارد، دست بردار نبودند، تا آنکه آیه شریفه:

« لا تقربوا الصلوه و اتم سکاری! » (نسا/۴۳)

در مدینه نازل شد و تنها از می گساری در بهترین حالات انسان و در بهترین اماکن یعنی نماز در مسجد نهی کرده.

اعتبار عقلی خود ما و نیز سیاق آیه شریفه نمی پذیرد که این آیه بعد از آیه بقره و دو آیه مائده که بطور مطلق از می گساری نهی می کنند نازل شده باشد و معنا ندارد که بعد از نهی از مطلق می گساری، دوباره نسبت به بعضی از موارد آن نهی کنند، علاوه بر اینکه این کار با تدریجی که گفتیم از این آیات استفاده می شود منافات دارد، چون تدریج عبارت از این است که اول تکلیف آسان را بیان کنند بعداً به سخت تر و سخت تر از آن پردازند نه اینکه اول تکلیف دشوار را بیان کنند، بعداً آسانتر آن را بگویند.

و سپس آیه سوره بقره که مورد بحث ما است نازل شد و فرمود:

« يسئلونك عن الخمر و الميسر، قل فيهما اثم كبير و منافع للناس و اثمهما اكبر من نفعهما! » (٢١٩/بقره)

و این آیه بعد از آیه سوره نسا نازل شد، به بیانی که گذشت و دلالت بر تحریم هم دارد، برای اینکه در اینجا تصریح می کند بر اینکه شرب خمر اثم است و در سوره اعراف بطور صریح بیان می کند که هر چه مصداق اثم باشد خدا از آن نهی کرده.

آنگاه دو آیه سوره مائده نازل شد، و فرمود:

« یا ایها الذین آمنوا انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان، فاجتنبوه لعلکم تفلحون! » (۹۰/مائده)

« انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوه و البغضاء فی الخمر و المیسر و یصدکم عن ذکر الله و عن الصلوه، فهل انتم منتهون! » (۹۱/مائده)

از ذیل این دو آیه بر می آید که مسلمانان بعد از شنیدن آیه سوره بقره هنوز از می گساری دست بردار نبودند و به کلی آن را ترک نکرده بودند، تا این دو آیه نازل شد و در آخرش فرمود حالا دیگر دست بر می دارید یا خیر؟

### مفاسد قمار

همه آنچه گفته شد در باره شراب بود و اما « میسر » که مفاسد اجتماعی آن و اینکه مایه فرو ریختن پایه های زندگی است امری است که هر کسی آن را به چشم خود می بیند و نیاز به بیان ندارد و در سوره مائده در میزان درباره آن بحث شده است.

(۱)

### فلسفه تشریح حکم روزه

#### فلسفه روزه در اسلام

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ! »

« ای کسانی که ایمان آورده اید روزه بر شما واجب شده همانطور که بر اقوام قبل از شما واجب شده بود شاید با تقوا شوید! »  
(۱۸۳/بقره)

در اسلام روزه معامله و مبادله نیست ، برای اینکه خدای عزوجل بزرگتر از آن است که در حقش فقر و احتیاج و یا تاثر و اذیت تصور شود و سخن کوتاه آنکه خدای سبحان بری از هر نقص است ، پس هر اثر خوبی که عبادتها داشته باشد ، حال هر عبادتی که باشد تنها عاید خود عبد می شود ، نه خدای تعالی و تقدس ، همچنانکه اثر سوء گناهان نیز هر چه باشد به خود بندگان برمی گردد:

« ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها! » (۷/اسری)

این معنائی است که قرآن کریم در تعلیماتش بدان اشاره می کند و آثار اطاعتها و نافرمانی ها را به انسان بر می گرداند انسانی که جز فقر و احتیاج چیزی ندارد ، و باز قرآن در باره اش می فرماید:

« يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنى! » (۱۵/فاطر)

و در خصوص روزه، همین برگشتن آثار اطاعت به انسان را در جمله: « لعلکم تتقون! » بیان کرده ، می فرماید : فائده روزه تقوا است و آن خود سودی است که عاید خود شما می شود و فائده داشتن تقوا مطلبی است که احدی در آن شک ندارد ، چون هر انسانی به فطرت خود این معنا را درک می کند ، که اگر بخواهد به عالم طهارت و رفعت متصل شود و به مقام بلند کمال و روحانیت ارتقاء یابد ، اولین چیزی که لازم است بدان



ملترم شود این است که از افسار گسیختگی خود جلوگیری کند و بدون هیچ قید و شرطی سرگرم لذت های جسمی و شهوات بدنی نباشد و خود را بزرگتر از آن بداند که زندگی مادی را هدف بیندارد و سخن کوتاه آنکه از هر چیزی که او را از پروردگار تبارک و تعالی مشغول سازد پرهیزد .

و این تقوا تنها از راه روزه و خودداری از شهوات بدست می آید و نزدیک ترین راه و مؤثرترین رژیم معنوی و عمومی ترین آن بطوریکه همه مردم در همه اعصار بتوانند از آن بهره مند شوند و نیز هم اهل آخرت از آن رژیم سود ببرند و هم شکم بارگان اهل دنیا، عبارت است از خودداری از شهوتی که همه مردم در همه اعصار مبتلای بدانند، و آن عبارت است از شهوت شکم از خوردن و آشامیدن و شهوت جنسی که اگر مدتی از این سه چیز پرهیز کنند و این ورزش را تمرین نمایند، به تدریج نیروی خویشتن داری از گناهان در آنان قوت می گیرد و نیز به تدریج بر اراده خود مسلط می شوند، آن وقت در برابر هر گناهی عنان اختیار از کف نمی دهند و نیز در تقرب به خدای سبحان دچار سستی نمی گردند، چون پر واضح است کسی که خدا را در دعوتش به اجتناب از خوردن و نوشیدن و عمل جنسی که امری مباح است اجابت می کند، قهرا در اجابت دعوت به اجتناب از گناهان و نافرمانی ها شنواتر و مطیع تر خواهد بود، این است معنای آنکه فرمود:

« لعلکم تتقون! »

(۱)

## فلسفه تشریح حکم قبله و حج

### مقدمه تفسیری در فلسفه: تعیین مکه به عنوان قبله مسلمانان

« قَدْ تَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ! »

« ما تو را دیدیم که رو در آسمان می چرخاندی پس بزودی تو را به سوی قبله ای برمی گردانیم که دوست می داری، اینک (همین امروز) روی خود به طرف قسمتی از مسجد الحرام کن، و هر جا بودید رو بدان سو کنید و کسانی که اهل کتابند می دانند که این برگشتن به طرف کعبه حق است! و حکمی است از ناحیه پروردگارشان و خدا از آنچه می کنند غافل نیست! » (۱۴۴/بقره)

برگشتن قبله از بیت المقدس به کعبه از بزرگترین حوادث دینی و اهم احکام تشریحی است، که مردم بعد از هجرت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به مدینه با آن روبرو شدند، آری در این ایام اسلام دست به انقلابی ریشه دار می زند و معارف و حقایق خود را نشر می دهد و معلوم است که یهود و غیر یهود در مقابل این انقلاب، ساکت نمی نشینند، چون می بینند اسلام یکی از بزرگترین مفاخر دینی آنان را که همان قبله ایشان بود، از بین می برد، قبله ای که سایر ملل بخاطر آن تابع یهود و یهود در این شعار دینی متقدم بر آنان بودند.

علاوه بر اینکه این تحویل قبله باعث تقدم مسلمانان و دین اسلام می شود چون توجه تمامی امت را یکجا جمع می کند و همه در مراسم دینی به یک نقطه رو می کنند و

این تمرکز همه توجهات به یک سو، ایشان را از تفرق نجات میدهد هم تفرق وجوهشان در ظاهر و هم تفرق کلمه شان در باطن و مسلماً قبله شان کعبه تاثیر بیشتری و قوی تر دارد، تا سایر احکام اسلام، از قبیل طهارت و دعا و امثال آن و یهود و مشرکین عرب را سخت نگران می سازد، مخصوصاً یهود را که به شهادت داستانهائی که از ایشان در قرآن آمده، مردمی هستند که از همه عالم طبیعت جز برای محسوسات اصالتی قائل نیستند و برای غیر حس کمترین وقعی نمی گذارند مردمی هستند که از احکام خدا آنچه مربوط به معنویات است، بدون چون و چرا می پذیرند، ولی اگر حکمی در باره امری صوری و محسوس از ناحیه پروردگارشان بیاید، مانند قتال و هجرت و سجده و خضوع و امثال آن، زیر بارش نمی روند و در مقابلش به شدیدترین وجهی مقاومت میکنند.

سخن کوتاه اینکه خدای تعالی هم خبر داد که بزودی یهود بر مسئله تحویل قبله اعتراض خواهند کرد، لذا به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تعلیم کرد: که چگونه اعتراضشان را پاسخ گوید، که دیگر اعتراض نکنند.

اما اعتراض آنان این بود که خدای تعالی از قدیم الایام بیت المقدس را برای انبیاء گذشته اش قبله قرار داده بود، تحویل آن قبله بسوی کعبه که شرافت آن خانه را ندارد چه وجهی دارد؟

اگر این کار به امر خدا است، که خود، بیت المقدس را قبله کرده بود، چگونه خودش حکم خود را نقض می کند؟ و حکم شرعی خود را نسخ می نماید؟ (یهود بطور کلی نسخ را قبول نداشت!)

و اگر به امر خدا نیست، پس خود پیامبر اسلام از صراط مستقیم منحرف و از هدایت خدا بسوی ضلالت گرائیده است، گو اینکه خدای تعالی این اعتراض را در کلام مجیدش نیاورده، لکن از جوابی که داده معلوم می شود که اعتراض چه بوده است.

و اما پاسخ آن این است که قبله قرار گرفتن، خانه ای از خانه ها چون کعبه و یا بنائی از بناها چون بیت المقدس، و یا سنگی از سنگها چون حجر الاسود، که جزء کعبه است، از این جهت نیست که خود این اجسام بر خلاف تمامی اجسام اقتضای قبله شدن را دارد، تا تجاوز از آن و نپذیرفتن اقتضای ذاتی آنها محال باشد و در نتیجه ممکن نباشد که حکم قبله بودن بیت المقدس دگرگون شود و یا لغو گردد.

بلکه تمامی اجسام و بناها و جمیع جهات از مشرق و مغرب و جنوب و شمال و بالا و پائین در نداشتن اقتضای هیچ حکمی از احکام برابرند، چون همه ملک خدا هستند، هر حکمی که بخواهد و بهر قسم که بخواهد و در هر زمان که بخواهد در آنها می راند و هر حکمی هم که بکند بمنظور هدایت خلق و بر طبق مصلحت و کمالاتی است

که برای فرد و نوع آنها اراده می کند، پس او هیچ حکمی نمیکنند مگر به خاطر این که بوسیله آن حکم، خلق را هدایت کند و هدایت هم نمی کند، مگر بسوی آنچه که صراط مستقیم و کوتاه ترین راه بسوی کمال قوم و صلاح ایشان است.

پس بنا بر این در جمله «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ...!» (۱۴۳/بقره) منظور از سفیهان از مردم، یهود و مشرکین عرب است و به همین جهت از ایشان تعبیر به ناس کرد و اگر سفیهشان خواند، بدان جهت بود که فطرتشان مستقیم نیست و رأیشان در مسئله تشریح و دین، خطا است و کلمه سفاهت هم به همین معنا است، که عقل آدمی درست کار نکند و رأی ثابتی نداشته باشد.

«سفیهان بزودی خواهند گفت: چه علتی سبب شد که ایشان را و یا روی ایشانرا از قبله ای که رو بان نماز میخواندند برگرداند؟» (۱۴۲/بقره)

چون مسلمانان تا آنروز یعنی ایامی که رسولخدا صلی الله علیه وآله وسلم در مکه بود و چند ماهی بعد از هجرت رو بقبله یهود و نصاری یعنی بیت المقدس نماز میخواندند.

و اگر یهود در این اعتراض که قرآن حکایت کرده قبله بیت المقدس را به مسلمانان نسبت دادند، با اینکه یهودیان در نماز بسوی بیت المقدس قدیمی تر از مسلمانان بودند، باین منظور بوده که در ایجاد تعجب و در وارد بودن اعتراض مؤثرتر باشد.

«قل لله المشرق و المغرب...!» (۱۴۲/بقره) در این آیه از میان جهات چهارگانه، تنها بذکر مشرق و مغرب اکتفاء شده، بدین سبب که در هر افقی سایر جهات به وسیله این دو جهت معین می شود، هم اصلیش و هم فرعیش، مانند شمال و جنوب و شمال غربی و شرقی و جنوب غربی و شرقی.

مشرق و مغرب، دو جهت نسبی است، که در هر نقطه با طلوع و غروب آفتاب و یا ستاره مشخص می شود و به همین جهت هر نقطه از نقاط زمین که فرض کنی، برای خود مشرق و مغربی دارد، که دیدنی و محسوس است بر خلاف دو نقطه شمال و جنوب حقیقی، هر افق، که تنها تصور می شود و محسوس نیست و شاید بخاطر همین نکته بوده که دو جهت مشرق و مغرب را بجای همه جهات بکار برده است.

«یهدی من یشاء الی صراط مستقیم...!» (۱۴۲/بقره)

(۱)

**بحث علمی در تشخیص قبله**

تشریح قبله در اسلام و اعتبار و وجوب خواندن نماز رو به قبله - نمازی که عبادت عموم مسلمانان جهان است - و همچنین وجوب ذبح حیوانات رو به قبله و کارهای دیگری که حتما باید رو به قبله باشد (و یا مانند خوابیدن و نشستن و وضو گرفتن رو به قبله: که مستحب و مانند تخلیه کردن که حتما باید به طرف غیر قبله باشد و رو به قبله اش حرام است!) و احکامی دیگر که با قبله ارتباط دارد و مورد ابتلای عموم مسلمانان است، باعث شده که مردم محتاج به جستجوی جهت قبله شوند و آنرا در افق خود معین کنند (تا نماز و ذبح حیوانات و کارهایی دیگر را رو به آنطرف انجام داده و از تخلیه کردن به آن طرف پرهیزند!)

در ابتداء امر از آنجا که تشخیص قطعی آن برای مردم دور از مکه فراهم نبود ناگزیر به مظنه و گمان و نوعی تخمین اکتفاء می کردند .

ولی رفته رفته این حاجت عمومی ، علمای ریاضی دان را وادار کرد تا این مظنه و تخمین را قدری به تحقیق و تشخیص عینی نزدیک سازند ، برای این کار از جدول هائی که در زیج مورد استفاده قرار می گیرد مدد گرفتند ، تا بدان وسیله عرض هر شهر و طول آن را معین کنند. بعد از آنکه عرض شهر خود را از خط استواء معین می کردند آن وقت می توانستند بفهمند که از نقطه جنوب آن شهر چند درجه بطرف مغرب منحرف شوند. این انحراف را با حساب جیب و مثلثات معین می کردند.

آنگاه این حساب را بوسیله دایره هندیه برای تمامی افق ها و شهرهای مسلمان نشین ترسیم کردند.

سپس برای اینکه این کار را سرعت و آسانی انجام دهند ، قطب نما را یعنی عقربه مغناطیسی معروف به حک را بکار بستند ، چون این آلت با عقربه خود جهت شمال و جنوب را در هر افقی که بکار رود معین می کند و کار دایره هندیه را به فوریت انجام می دهد و در صورتیکه ما مقدار انحراف شهر خود را از خط استواء بدانیم ، بلافاصله نقطه قبله را تشخیص می دهیم .

لکن این کوششی که علمای ریاضی مبذول داشتند - هر چند خدمت شایان توجهی بود - و خداوند جزای خیرشان مرحمت فرماید - و لکن از هر دو طریق یعنی هم از طریق قطب نما و هم از راه دایره هندیه ناقص بود که اشخاص را دچار اشتباه

اما اول برای اینکه ریاضی دانان اخیر متوجه شدند که ریاضی دانان قدیم در تشخیص طول شهر دچار اشتباه شده اند و در نتیجه حسابی که در تشخیص مقدار انحراف و در نتیجه تشخیص قبله داشتند ، در هم فرو ریخت .

توضیح اینکه برای تشخیص عرض مثلا- تهران از خط استوا و محاذات آن با آفتاب در فصول چهار گانه ، طریقه شان اینطور بود که فاصله قطب شمالی را با خط استواء معین نموده و آنرا درجه بندی می کردند آنگاه فاصله شهر مورد حاجت را از خط استواء به آن درجات معین نموده ، مثلا می گفتند فاصله تهران از جزائر خالدات ۸۶ درجه و ۲۰ دقیقه میباشد و عرض آن از خط استوا سی و پنج درجه و ۳۵ دقیقه ( نقل از کتاب زیج ملخص تالیف میزابی ) گو اینکه این طریقه به تحقیق و واقع نزدیک بود و لکن طریقه تشخیص طول شهرها طریقه ای درست و نزدیک به تحقیق نبود چون مسافت میانه دو نقطه از زمین را که در حوادث آسمانی مشترک بودند ، معین میکردند و آنرا با مقدار حرکت حسی آفتاب و یا به عبارتی با ساعت ضبط می نمودند آنگاه می گفتند : مثلا- طول شهر تهران فلان درجه و ... دقیقه است و چون در قدیم وسائل تلفن و تلگراف و امثال آن در دست نبود ، لذا اندازه گیری های قدیم دقیق نبود و بعد از فراوان شدن این وسائل و همچنین نزدیک شدن مسافت ها بوسیله هواپیما و ماشین این مشکل کاملا حل شد و در این هنگام بود که شیخ فاضل و استاد شهیر ریاضی ، مرحوم سردار کابلی برای حل این مشکل کمر همت بست و انحراف قبله را با اصول جدید استخراج نموده ، رساله ای در این باره بنام ( تحفه الاجله فی معرفه القبله ) در اختیار همگان گذاشت و این رساله کوچکی است که در آن طریقه استخراج قبله را با بیان ریاضی روشن ساخته و جدولهایی برای تعیین قبله هر شهری رسم کرده است .

از جمله رموزیکه وی موفق به کشف آن گردید - و خدا جزای خیرش دهد - کرامت و معجزه باهره ای بود که برای رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در خصوص قبله محرابش در مسجد مدینه اثبات و اظهار کرد .

توضیح اینکه مدینه طیبه بر طبق حسابی که قداماء داشتند در عرض ۲۵ درجه خط استوا و در طول ۷۵ درجه و ۲۰ دقیقه قرار داشت و با این حساب محراب مسجد النبی در مدینه رو به قبله نبود( و چون ممکن نبوده رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در ایستادن بطرف قبله و بنای مسجد رو به انطرف اشتباه کند،) لذا ریاضی دانان همچنان در باره قبله بحث می کردند و ای بسا برای این انحراف و جوهری ذکر می کردند که با واقع امر درست در نمی آمد .

و لکن مرحوم سردار کابلی این معنا را روشن ساخت که محاسبات دانشمندان اشتباه بوده ، چون مدینه طیبه در عرض ۲۴ درجه و ۵۷ دقیقه خط استوا و طول ۳۹ درجه و ۵۹ دقیقه آخرین نقطه نیم کره شرقی قرار دارد و روی این حساب محراب مسجد النبی درست رو بقبله واقع می شود ، آنوقت روشن شد در قرنهای قبل که اثری از این محاسبات نبود و در حالیکه آنجناب در نماز بود ، وقتی بطرف کعبه برگشت درست بطرفی برگشته که اگر خطی موهوم از آن طرف بطرف کعبه کشیده می شد به خود کعبه برمی خورد ، و این خود کرامتی باهر و روشن است! صدق الله و رسوله!

بعد از مرحوم سردار کابلی مرحوم مهندس فاضل سرتیپ عبدالرزاق بغائری برای بیشتر نقاط روی زمین قبله ای استخراج کرد و در این باره رساله ای در معرفت قبله نوشت و در آن جدولهایی ترسیم نمود که حدود هزار و پانصد نقطه از نقاط مسکون زمین را نام برد و با تدوین این رساله بحمد الله نعمت تشخیص قبله به کمال رسید ( و از آن جمله مثلا عرض تهران را سی و پنج درجه و چهل و یک دقیقه و ۳۸ ثانیه و طول آنرا ۵۱ درجه و ۲۸ دقیقه و ۵۸ ثانیه نوشت. مترجم)

این بود جهت نقصی که در قسمت اول بود و اما در قسمت دوم یعنی در تشخیص قبله بوسیله قطب نما ، نقص آن از این جهت بود که معلوم شد دو قطب مغناطیسی کره زمین با دو قطب جغرافیائی زمین منطبق نیست ، برای اینکه قطب مغناطیسی شمالی مثلا علاوه بر اینکه به مرور زمان تغییر می کند بین آن و بین قطب شمالی جغرافیائی حدود هزار میل ( که معادل است با ۱۳۷۵ کیلومتر) فاصله است .

و روی این حساب قطب نما هیچوقت عقربه اش رو به قطب جنوبی جغرافیائی قرار نمی گیرد و آنرا نشان نمی دهد ( چون سر دیگر عقربه ، قطب شمال واقعی را نشان نمی دهد)، بلکه گاهی تفاوت به حدی می رسد که دیگر قابل تسامح نیست .

به همین جهت مهندس فاضل و ریاضی دان عالیقدر ، جناب سرتیپ حسینعلی رزم آرا ، در اواخر یعنی در سال ۱۳۳۲ هجری شمسی ، در مقام بر آمدن این مشکل را حل کند و انحراف قبله را از دو قطب مغناطیسی در هزار نقطه از نقاط مسکون کره زمین را مشخص کرد ( و برای سهولت کار بطوریکه همه بتوانند استفاده کنند ، قطب نمائی اختراع کرد که به تخمین نزدیک به تحقیق می تواند قبله را مشخص کند ، که قطب نمای آن جناب فعلا مورد استفاده همه هست ، خداوند به وی جزای خیر مرحمت فرماید!)

(۱)

**بחי در فواید اجتماعی تعیین قبله برای مسلمین**

دانشمندانی که متخصص در جامعه شناسی و صاحب نظر در این فن هستند، اگر در پیرامون آثار و خواصی که از این پدیده که نامش اجتماع است و بدان جهت که اجتماع است ناشی می شود، دقت و غور کنند، شکی برایشان نمی ماند که اصولاً پدید آمدن حقیقتی بنام اجتماع و سپس منشعب شدن آن به شعبه های گوناگون و اختلاف ها و چند گونگی آن بخاطر اختلاف طبیعت انسانها، فقط و فقط یک عامل داشته و آن درکی بوده که خدای سبحان طبیعت انسانها را بان درک ملهم کرده، درک باین معنا که حوائجش که اتفاقاً همه در بقای او و به کمال رسیدنش مؤثرند یکی دو تا نیست تا خودش بتواند برفع همه آنها قیام کند، بلکه باید اجتماعی تشکیل دهد و بدان پای بند شود، تا در آن مهد تربیت و به کمک آن اجتماع در همه کارها و حرکات و سکناش موفق شود و یا به عبارتی همه آنها به نتیجه برسد و گرنه یکدست صدا ندارد.

بعد از این درک، به درکهای دیگر و یا عبارتی به صور ذهنیه ملهم شد که آن ادراکات و صور ذهنیه را محک و معیار در ماده و در حوائجی که به ماده دارد و در کارهایی که روی ماده انجام می دهد و در جهات آن کارها، میزان قرار دهد و همه را با آن میزان بسنجد و در حقیقت آن ادراکات و آن میزان رابطه ای میان طبیعت انسانی و میان افعال و حوائج انسان باشد، مانند درک این معنا که چه چیز خوب است؟ و چه چیز بد است؟ چه کار باید کرد؟ و چه کار نباید کرد؟ و چه کار کردنش از نکردنش بهتر است؟ و نیز مانند این درک که محتاج به این است که در نظام دادن به اجتماع ریاست و مرئوسیت و ملک و اختصاص و معاملات مشترک و مختص و سایر قواعد و نوامیس عمومی و آداب و رسوم قومی (که به اختلاف اقوام و مناطق و زمانها مختلف می شود)، معتبر بشمارد و به آنها احترام بگذارد.

همه این معانی و قواعدی که ناشی از آنها می شود، اموری است که اگر طبیعت انسانیت آنرا درست کرده، با الهامی از خدای سبحان بوده، الهامی که خدا بوسیله آن، طبیعت انسان را لطیف کرده تا قبل از هر کار، نخست آنچه را که معتقد است و می خواهد در خارج بوجود آورد، تصور کند و آنگاه نقشه های ذهنی را صورت عمل بدهد و یا اگر صلاح ندید ترک کند و به این وسیله استکمال نماید.

حال که این مقدمه روشن شد می گوئیم: توجه عبادتی بسوی خدای سبحان با



در نظر گرفتن اینکه خدا منزله از مکان و جهت و سایر شئون مادی و مقدس از این است که حس مادی باو متعلق شود، اگر بخواهیم از چهار دیواری قلب و ضمیر تجاوز کند و بصورت فعلی از افعال درآید، با اینکه فعل جز با مادیات سر و کار ندارد - به ناچار باید این توجه بر سبیل تمثیل صورت بگیرد .

ساده تر بگوییم از یکسو می خواهیم با عبادت متوجه بخدا شویم، از سوی دیگر خدا در جهتی و طرفی قرار ندارد، پس بناچار باید عبادت ما بر سبیل تمثیل و تجسم در آید، به این صورت که نخست توجهات قلبی ما با اختلافی که در خصوصیات آن (از خضوع و خشوع و خوف و رجاء و عشق و جذبه و امثال آن) است، در نظر گرفته شود و بعد همان خصوصیات را با شکل و قیافه ای که مناسبش باشد، در فعل خود منعکس کنیم، مثلا برای اینکه ذلت و حقارت قلبی خود را به پیشگاه مقدس او ارائه داده باشیم به سجده بیفتیم و با این عمل خارجی از حال درونی خود حکایت کنیم و یا اگر خواستیم احترام و تعظیمی که در دل از او داریم، حکایت کنیم، بصورت رکوع درآئیم و چون بخواهیم حالت فدائی بودن خود را به پیشگاهش عرضه کنیم، دور خانه اش بگردیم و چون بخواهیم او را تکبیر و بزرگداشت کنیم، ایستاده عبادتش کنیم و چون بخواهیم برای تشریف بدرگاهش خود را تطهیر کنیم این مراسم را با غسل و وضوء انجام دهیم، و از این قبیل تمثیل های دیگر .

و هیچ شکی نیست در اینکه روح و مغز عبادت بنده عبارت است از همان بندگی درونی او و حالاتی که در قلب نسبت به معبود دارد که اگر آن نباشد، عبادتش روح نداشته و اصلا عبادت بشمار نمی رود و لیکن در عین حال این توجه قلبی باید به صورتی مجسم شود و خلاصه عبادت در کمالش و ثبات و استقرار تحققش، محتاج به این است که در قالبی و ریختی ممتثل گردد .

آنچه گفته شد، هیچ جای شک نیست، حال بینیم مشرکین در عبادت چه می کردند و اسلام چه کرده؟

اما وثنی ها و ستاره پرستان و هر جسم پرست دیگر که یا معبودشان انسانی از انسانها بوده و یا چیز دیگر، آنان لازم می دانستند که معبودشان در حال عبادت نزدیکشان و روبرویشان باشد، لذا روبروی معبود خود ایستاده و آنرا عبادت می کردند .

ولی دین انبیاء و مخصوصا دین اسلام که فعلا گفتگوی ما در باره آنست (و گفتگوی از آن، از سایر ادیان نیز هست، چون اسلام همه انبیاء را تصدیق کرده)، علاوه بر اینکه همانطور که گفتیم: مغز عبادت و روح آنرا همان حالات درونی دانسته، برای مقام تمثیل آن حالات نیز طرحی ریخته و آن این است که کعبه را قبله قرار داده و

دستور داده که تمامی افراد در حال نماز که هیچ مسلمانی در هیچ نقطه از روی زمین نمی تواند آن را ترک کند، رو بطرف آن بایستند و نیز از ایستادن رو به قبله و پشت کردن بدان در احوالی نهی فرموده و در احوالی دیگر آنرا نیکو شمرده است.

و به این وسیله قلبها را با توجه بسوی خدا کنترل نموده، تا در خلوت و جلوتش در قیام و قعودش، در خواب و بیداریش، در عبادت و مراسمش، حتی در پست ترین حالات و زشت ترینش، پروردگار خود را فراموش نکند، این است فائده تشریح قبله از نظر فردی.

و اما فوائد اجتماعی آن عجیب تر و آثارش روشن تر و دلنشین تر است، برای اینکه مردم را با همه اختلافی که در زمان و مکان دارند متوجه به یک نقطه کرده و با این تمرکز دادن وجهه ها وحدت فکری آنان و ارتباط جوامعشان و التیام قلوبشان را مجسم ساخته و این لطیف ترین روحی است که ممکن است در کالبد بشریت بدمد، روحی که از لطافت در جمیع شئون افراد در حیات مادی و معنویش نفوذ کند، اجتماعی راقی تر و اتحادی متشکل تر و قوی تر بسازد و این موهبتی است که خدای تعالی امت اسلام را بدان اختصاص داده و با آن وحدت دینی و شوکت جمعی آنان را حفظ فرموده، در حالی که قبلا احزاب و دسته های مختلفی بودند و سنت ها و طریقه های متشکلی داشتند، حتی دو نفر انسان یافت نمی شد که در یک نظریه با هم متحد باشند، اینک خدا را با کمال عجز بر همه نعمتهایش شکر می گوئیم.

(۱)

### قوانین قرآنی حج و تغییرات آن در عصر خلیفه ثانی

« وَ اتُّمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَّةً يَوْمَ تَلْتَمِسُ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ...! »

« حج و عمره ای را که آغاز کرده اید تمام کنید حال اگر مانعی شما را از اتمام آن جلوگیری شد هر مقدار از قربانی که برایتان میسر باشد قربان کنید و سرهایتان را نتراشید تا آنکه قربانی به محل خود برسد پس اگر کسی مریض بود و یا از نتراشیدن سر دچار آزاری می شود سر بتراشد و کفاره آن را روزه بگیرد یا صدقه ای دهد یا گوسفندی ذبح کند و اگر مانعی از اتمام

حج و عمره پیش نیامد پس هر کس که حج و عمره اش تمتع باشد هر قدر از قربانی که می تواند بدهد و اگر پیدا نمی کند و یا تمکن ندارد به جای آن سه روز در حج و هفت روز در مراجعت که جمعا ده روز کامل می شود روزه بدارد، البته این حج تمتع مخصوص کسانی است که اهل مکه نباشند و باید از خدا بترسید و حکم حج تمتع را انکار نکنید و بدانید که خدا شدید العقاب است!»

« حج در چند ماه معین انجام می شود پس اگر کسی در این ماهها به احرام حج درآمد دیگر با زنان نیامیزد و مرتکب دروغ و جدال نشود که اینگونه کارها در حج نیست و آنچه از خیر انجام دهید خدا اطلاع دارد و توشه بردارید که بهترین توشه تقوا است و از من پروا کنید ای صاحبان خرد!»

در اثنای حج اگر بخواهید خرید و فروشی کنید حرجی بر شما نیست و چون از عرفات کوچ می کنید در مشعر الحرام به ذکر خدا پردازید و به شکرانه اینکه هدایتتان کرده یادش آرید چه قبل از آنکه او هدایتتان کند از گمراهان بودید!»

« آنگاه از مشعر که مشرکین کوچ می کنند شما هم کوچ کنید و خدا را استغفار کنید که او غفور و رحیم است!»

« پس هر گاه مناسک خود را تمام کردید خدا را یاد آرید آنطور که در جاهلیت بعد از تمام شدن مناسک پدران خود را یاد می کردید بلکه بیشتر از آن اینجاست که بعضی می گویند: پروردگارا در همین دنیا به ما حسنه بده ولی در آخرت هیچ بهره ای ندارند!»

« و بعضی از آنان می گویند پروردگارا به ما هم حسنه در دنیا بده و هم حسنه در آخرت و ما را از عذاب آتش حفظ کن!»

« ایشان از آنچه کرده اند نصیبی خواهند داشت و خدا سریع الحساب است!»

« و خدا را در ایام معدود یازده و دوازده و سیزدهم را یاد آرید حال اگر کسی خواست عجله کند و بعد از دو روز برگردد گناهی نکرده و اگر هم کسی خواست تاخیر اندازد گناه نکرده و همه اینها در خصوص مردم با تقوا است و لذا از خدا بترسید و بدانید که شما همگی به سوی او محشور خواهید شد!» (۱۹۶ تا ۲۰۳/بقره)

این آیات در حجه الوداع یعنی آخرین حجی که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم انجام داد نازل شده و در آن حج تمتع تشریح شده است .

معنای کلمه حج عبارت است از اعمالی که در بین مسلمین معروف است ، و ابراهیم خلیل علیه السلام آن را تشریح کرده و بعد از آن جناب همچنان در میان اعراب معمول بوده و خدای سبحان آن را برای امت اسلام نیز امضا کرده ، در نتیجه شریعتی شده که تا روز قیامت باقی خواهد بود .

ابتدای این عمل ، احرام و سپس وقوف در عرفات و بعد از آن وقوف در مشعر الحرام است .

و یکی دیگر از احکام آن قربانی کردن در منا و سنگ انداختن به ستون های سنگی سه گانه است و آنگاه طواف در خانه خدا و نماز طواف و سعی بین صفا و مروه

است، البته واجبات دیگری نیز دارد و این عمل سه قسم است :

۱- حج افراد

۲- حج قران

۳- حج تمتع

که حج تمتع در سال آخر عمر رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم تشریح شد.

و اما عمل عمره عملی دیگر است و آن عبارت است از رفتن به زیارت خانه کعبه از مسیر یکی از میقاتها، طواف و نماز آ ، سعی بین صفا و مرو ، تقصیر و این حج و عمره دو عبادتند که جز با قصد قربت تمام نمی شوند ، به دلیل اینکه فرموده: « و اتموا الحج و العمره لله - حج و عمره را برای خدا تمام کنید ...! » (۱۹۶/بقره)

« فاذا امنتم فمن تمتع بالعمره الى الحج ...! » (۱۹۶/بقره) چون از مرض و دشمن و یا موانع دیگر ایمن شدید ، پس هر کس تمتع ببرد به وسیله عمره تا حج یعنی با عمره عمل عبادت خود را ختم کند و تا مدتی محل شود تا دوباره برای حج احرام بپوشد می تواند این کار را بکند و در آن هدیی آسان با خود ببرد .

سببیت عمره برای تمتع و بهره گیری ، بدین جهت است که در حال احرام نمی توانست از زنان و شکار و امثال آن بهره مند شود مگر آنکه از احرام درآمد و تمتع آدمی را از احرام بیرون می آورد .

« فما استیسر من الهدی ...! » (۱۹۶/بقره)

از ظاهر آیه بر می آید که هدی نسکی است جداگانه، نه اینکه جبران این باشد که شخص متمتع نتوانسته و یا نخواسته احرام برای حج را از میقات ببندد و لا جرم از شهر مکه برای حج احرام بسته است ، برای اینکه جبران بودن هدی احتیاج به مؤنه ای زاید دارد ، تا انسان آن را از آیه شریفه بفهمد و خلاصه عبارت مورد بحث را هر کس ببیند ، می فهمد که هدی عبادتی است مستقل ، نه جبران چیزی که فوت شده .

« ذلك لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام! » (۱۹۶/بقره)

یعنی حکم نامبرده در باره تمتع به عمره تا حج ، برای غیر اهل مکه است ، یعنی برای کسی است که بین خانه و زندگی او و بین مسجد الحرام (البته بنابر تحدیدی که روایات کرده)، بیش از دوازده میل فاصله باشد و کلمه اهل به معنای خواص آدمی از زن و فرزند و عیال است: و اگر از مردم دور از مکه تعبیر فرموده به کسی که اهله حاضر در مسجد الحرام نباشد ، در حقیقت لطیف ترین تعبیرات را کرده ، چون در این تعبیر به حکمت تشریح تمتع که همان تخفیف و تسهیل است اشاره فرموده

توضیح اینکه : مسافری که از بلاد دور به حج - که عملی است شاق و توأم با

خستگی و کوفتگی در راه - می آید احتیاج شدید به استراحت و سکون دارد و سکون و استراحت آدمی تنها نزد همسرش فراهم است و چنین مسافری در شهر مکه خانه و خانواده ندارد ، لذا خدای تعالی دو رعایت در باره او کرده، یکی اینکه اجازه داده بعد از مناسک عمره از احرام در آید و دوم اینکه برای حج از همان مکه محرم شود و دیگر مجبور به برگشتن به میقات نشود .

خواننده محترم توجه فرمود که جمله دال بر تشریح متعه همین جمله است ، یعنی جمله: « ذلک لمن لم یکن ...! » نه جمله « فمن تمتع بالعمرة الی الحج ...! » (۱۹۶/بقره) و جمله نامبرده کلامی است مطلق ، نه به وقتی از اوقات مقید است و نه به شخصی از اشخاص و نه به حالی از احوال .

« و اتقوا الله و اعلموا ان الله شدید العقاب! » (۱۹۶/بقره)

اینکه در ذیل آیه چنین تشدید بالغی کرده ، با اینکه صدر آیه چیزی به جز تشریح حکمی از احکام حج را نداشت ، به ما می فهماند که مخاطبین اشخاصی بوده اند که از حال ایشان انتظار می رفته حکم نامبرده را انکار کنند و یا در قبول آن توقف کنند و اتفاقا مطلب از همین قرار بود ، برای اینکه از میان همه احکام که در دین تشریح شده ، خصوص حج ، از سابق یعنی از عصر ابراهیم خلیل الله علیه السلام در بین مردم وجود داشته و معروف بوده و دلهاشان با آن انس و الفت داشت و اسلام این عبادت را تقریبا به همان صورتی که از سابق داشته امضاء کرد و تا اواخر عمر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به همان صورت بود و تغییر دادن احکام آن بخاطر همان انس و الفت مردم کار بسیار مشکلی بود و حتما با انکار و مخالفت مواجه می گردید و بطوریکه از روایات هم بر می آید در دل بسیاری از آنان مقبول واقع نمی شد بدین جهت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ناگزیر بود خود آنان را مخاطب قرار دهد و بر ایشان بیان کند ، که حکم تازه ای که رسیده از ناحیه خداست و حکم رانی فقط کار خداوند است و او هر چه بخواهد حکم می کند و حکمی که کرده عمومی است و احدی از آن مستثنا نیست ، نه هیچ پیغمبری و نه امتی .

و این نکته باعث شد که در آخر آیه با تشدید بلیغ امر به تقوا نموده ، از عقاب خدای سبحان زنهار دهد!

« و ما تفعلوا من خیر یعلمه الله ...! » (۱۹۷/بقره)

این جمله خاطر نشان می سازد که اعمال از خدای تعالی غایب و پنهان نیست و کسانی را که مشغول به اطاعت خدایند دعوت می کند به اینکه در حین عمل از حضور قلب و از روح و معنای عمل غافل نمانند!

و این دأب قرآن کریم است که اصول معارف را بیان می کند و قصه ها را شرح داده شرایع و احکام را ذکر می کند و در آخر همه آنها موعظه و سفارش می کند ، تا علم از عمل جدا نباشد ، چون علم بدون عمل در اسلام هیچ ارزشی ندارد و بهمین جهت دعوت نامبرده را با جمله: « و اتقون یا اولی الالباب! » (۱۹۷/بقره) ختم کرد و در این جمله بر خلاف اول آیه که مردم غایب فرض شده بودند ، مخاطب قرار گرفتند و این تغییر سیاق دلالت می کند بر کمال اهتمام خدای تعالی به این سفارش و اینکه تقوا وسیله تقرب و وظیفه ای است حتمی و متعین .

« لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلا من ربکم! » (۱۹۸/بقره)

این آیه شریفه می خواهد بفرماید : در خلال انجام عمل حج دادوستد حلال است، چیزی که هست از بیع و دادوستد تعبیر فرموده به « طلب فضل پروردگار! » و این تعبیر در سوره جمعه نیز آمده ، آنجا که می فرماید: « یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلوه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع - تا آنجا که می فرماید - فاذا قضیت الصلوه فانثروا فی الارض و ابتغوا من فضل الله...! » (۹ و ۱۰/جمعه) چون در این دو آیه نخست از دادوستد تعبیر به بیع کرده و سپس از همان تعبیر به طلب رزق خدا نموده و بهمین جهت است که در سنت نیز ابتغای از فضل خدا در آیه مورد بحث به بیع تفسیر شده ، پس آیه دلیل بر این است که دادوستد در خلال عمل حج مباح و جایز است .

« و اذکروا الله فی ایام معدودات فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه و من تاخر فلا اثم علیه لمن اتقی...! » (۲۰۳/بقره)

معنای آیه این می شود: کسی که عمل حج را تمام کرده، گناهانش بخشوده شده است، چه اینکه در آن دو روز تعجیل کند و چه اینکه تاخیر کند.

از اینجا روشن می شود که آیه شریفه در مقام بیان تخییر میان تاخیر و تعجیل نیست نمی خواهد بفرماید حاجی مخیر است بین اینکه تاخیر کند و یا تعجیل، بلکه منظور بیان این جهت است که گناهان او آمرزیده شده، چه تاخیر و چه تعجیل!

و اما اینکه فرمود: « لمن اتقی! » منظور این نیست که تعجیل و تاخیر را بیان کند بلکه ظاهرا مراد از قید « لمن اتقی، » این است که حکم نامبرده مخصوص مردم با تقوا است ، اما کسانی که تقوا ندارند این آمرزش را ندارند .

و معلوم است که باید این تقوا پرهیز از چیزی باشد که خدای سبحان در حج از آن نهی کرده و نهی از آن را از مختصات حج قرار داده ، پس برگشت معنا به این می شود که حکم نامبرده تنها برای کسی است که از محرّمات احرام و یا از بعضی از آنها پرهیز کرده باشد و اما کسی که پرهیز نکرده ، واجب است در منا بماند و مشغول ذکر



خدا در ایام معدودات باشد و اتفاقاً این معنا در بعضی از روایات وارده از ائمه اهل بیت علیهم السلام هم آمده است.

« و اتقوا الله و اعلموا انکم الیه تحشرون! » (۲۰۳/بقره)

در این جمله که خاتمه کلام است امر به تقوا می کند و مساله حشر و مبعوث شدن در قیامت را تذکر می دهد ، چون تقوا هرگز دست نمی دهد و معصیت هرگز اجتناب نمی شود، مگر با یادآوری روز جزا، همچنانکه خود خدای تعالی فرمود: « ان الذین یضلون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب! » (۲۶/ص)

و در اینکه از میان همه اسماء قیامت کلمه حشر را انتخاب نموده و فرمود: « انکم الیه تحشرون! » اشاره لطیفی است به حشری که حاجیان دارند و همه در منا و عرفات یکجا جمع می شوند و نیز اشعار دارد به اینکه حاجی باید از این حشر و از این افاضه و کوچ کردن به یاد روزی افتد که همه مردم به سوی خدا محشور می شوند و خداوند احدی را از قلم نمی اندازد!

(۱)

### روایات مربوط به: تشریح حج تمتع و عملکرد رسول الله (ص)

در کافی از حلبی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم چون خواست حجه الاسلام را بجا آورد ، چهار روز از ذی القعدة مانده بیرون آمد ، تا به مسجد شجره رسید و در آنجا نماز خواند ، سپس مرکب خود را براند ، تا به پیدا رسید ، در آنجا محرم شد و لبیک حج گفت و صد رأس بدنه با خود حرکت داد ، مردم هم همگی احرام به حج بستند و احدی نیت عمره نکرد و تا آن روز اصلاً نمی فهمیدند متعه در حج چیست ؟ تا آنکه رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم وارد مکه شد ، طواف خانه را انجام داد ، مردم هم با او طواف کردند ، سپس نزد مقام دو رکعت نماز خواند و دست به حجر الاسود مالید ، سپس فرمود : من ابتدا می کنم به آنچه خدای عزوجل ابتدا کرده بود ، پس به صفا آمد و سعی را از صفا شروع کرد و هفت نوبت بین صفا و مروه سعی نمود ، همینکه سعیش در مروه خاتمه یافت به خطبه ایستاد و مردم را دستور داد تا از احرام در آیند و حج خود را عمره قرار دهند و فرمود این چیزی است که خدای عزوجل مرا بدان امر فرموده ، مردم محل شدند و رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم فرمود : اگر من در این باره پیش بینی می داشتم و می دانستم چنین دستوری می رسد ، خود من نیز مانند شما بدنه با خود نمی آوردم ، ولی چون آورده ام

نمی توانم حج تمتع کنم ، برای اینکه خدای عزوجل فرموده: « و لا تحلقوا رؤسکم حتی يبلغ الهدی محله! » (۱۹۶/بقره) یعنی سر نتراشید و از احرام در نیائید ، تا آنکه هدی به جای خودش که همان منا است برسد.

سراقه بن جعثم کنانی عرضه داشت امروز تازه دین خود را شناختیم مثل اینکه همین امروز به دنیا آمده ایم ، حال به ما خبر بده آیا این حکم مخصوص امسال ما است ، یا برای هر ساله است ؟ رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم فرمود نه ، برای ابد حکم همین است ، مردی برخاست و عرضه داشت: یا رسول الله آیا ممکن است چند روز دیگر که برای حج احرام می بندیم قطرات آب غسلی که در اثر نزدیکی با زنان کرده ایم از سر و رویمان بچکد و خلاصه این چه حکمی است ؟

( خواننده عزیز باید توجه داشته باشد که در سنت جاهلیت بعد از داخل شدن در مکه و طواف ، از احرام در آمدن و با زنان آمیختن از شنیع ترین گناهان شنیع تر بوده و از این جهت سائل برخاسته و اعتراض کرده،) رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم فرمود تو تا ابد به این حکم ایمان نمی آوری!

امام صادق علیه السلام سپس فرمود: در همان ایام علی علیه السلام از یمن آمد و به مکه وارد شد ، و دید فاطمه علیها السلام از احرام در آمده و بوی خوش استعمال کرده ، نزد رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم روانه شد، جریان را از آن جناب پرسید، رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم فرمود: یا علی تو که احرام بستنی به چه نیت بستنی عرضه داشت: به آنچه رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم نیت کرده ، فرمود : پس تو هم نباید از احرام در آئی و او را در هدی خود که گفتیم صد بدنه بود شریک کرد، سی و هفت شتر را به او داد و شصت و سه شتر را برای خود نگه داشت ، که همگی را به دست خود نحر کرد و از هر شتری قسمتی را گرفته در دیگی قرار داده دستور داد آن را بپزند و خودش از آن گوشت و مقداری از آبگوشتش تناول نموده فرمود : الان می توان گفت که از همه شصت و سه شتر خورده ایم و کسی که حج تمتع بجا آورد بهتر است از کسی که حج قران بیاورد و سوق هدی کند و نیز از کسی که حج افراد بیاورد بهتر است!

راوی می گوید از امام صادق علیه السلام پرسیدم رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم در شب احرام بست یا در روز؟ فرمود: در روز، پرسیدم چه ساعتی؟ فرمود هنگام نماز ظهر .

مؤلف : این معنا در تفسیر مجمع البیان و غیره نیز روایت شده .

و در تهذیب از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: عمره داخل در حج شد تا روز قیامت، پس کسی که تمتع کند به عمره تا حج ( یعنی عمره تمتع بیاورد قبل

از حج،) باید هر قدر می تواند قربانی کند ، پس کسی نمی تواند و چاره ای ندارد جز اینکه تمتع کند ، چون خدای تعالی این حکم را در کتاب نازل فرمود و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هم بر آن جاری گشت .

شیخ طوسی علیه الرحمه از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود : هر کس خانه اش به مکه نزدیکتر از فاصله میقات به مکه باشد او جزء حاضرین در مسجد الحرام است و نباید حج تمتع انجام دهد .

مؤلف : یعنی کسانی که محل سکونتشان نزدیکتر از میقات است به مکه اینگونه افراد مصداق حاضرین در مسجد الحرام هستند ، که نباید حج تمتع بیاورند ، و روایات ائمه اهل بیت علیهم السلام در این معانی بسیار است .

(۱)

### روایت مربوط به: تغییر تشریح حج تمتع با عملکرد خلیفه ثانی

در جمع الجوامع سیوطی از سعید بن مسیب روایت آمده که گفت : عمر بن خطاب از حج تمتع در ماههای حج نهی کرد و گفت : هر چند خود من آنرا با رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم انجام دادم و لیکن از آن نهی می کنم ، چون این عمل باعث می شود یک فرد مسلمان که از افقی از آفاق به قصد زیارت حرکت می کند و خسته و غبارآلود وارد مکه می شود ، این خستگی و این غبارآلودگی و آن تلبیه گفتنش تنها مخصوص عمره اش باشد ، بعد از عمره از احرام در آید و لباس بپوشد و خود را خوشبو کند و با همسرش اگر با خود آورده باشد همخوابگی کند و همچنان به عیش و لذت پردازد ، تا روز هشتم ذی الحجه ، آن وقت به نیت حج احرام ببندد و بطرف منا ( و عرفات) برود و تلبیه بگوید ، در حالی که نه غبارآلود باشد و نه خسته و کوفته و تلبیه اش هم بیش از یک روز نباشد ، در حالی که حج افضل از عمره است .

علاوه اگر ما از حج تمتع جلوگیری نکنیم مردم در زیر همین درختان اراک با زنان خود دست به گریبان می شوند و این عمل در انظار مردمی که نه دآمداری دارند و نه کشت و زرع، مردمی که در نهایت فقر بسر می برند و بهار زندگیشان همین ایامی است که حاجیان به مکه می آیند خوشایند نیست .

و در سنن بیهقی از مسلم از ابی نضره از جابر روایت شده که گفت : به او گفتم :

عبد الله بن زبیر از حج تمتع نهی می کند و عبد الله بن عباس به آن امر می کند ، تکلیف چیست ؟ کدام درست می گویند ؟  
گفت : احادیث به دست من در بین مردم منتشر می شود ، خلاصه متخصص این فن منم و من و همه مسلمانان در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و عهد ابی بکر حج تمتع می کردیم ، تا آنکه عمر به خلافت رسید ، وی به خطبه ایستاد و گفت : رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم همین رسول و قرآن همین قرآن است و در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم دو تا متعه حلال بود ، ولی من از این دو عمل نهی می کنم و مرتکبش را عقاب هم می نمایم ، یکی متعه زنان است که اگر به مردی دست پیدا کنم که زنی را برای مدتی همسر خود کرده باشد ، او را سنگسار می کنم و زنده زنده در زیر سنگریزه ها دفن می سازم و دیگری متعه حج .

در الدر المنثور است که حاکم (وی حدیث را صحیح دانسته) از طریق مجاهد و عطا از جابر روایت کرده که گفت : در بین مردم بگومگو زیاد شد (گویا منظور بگومگوی در باره حج بوده) ، تا آنکه بیش از چند روز به تمام شدن اعمال حج نماند ، که دستور یافتیم از احرام در آئیم از در تعجب به یکدیگر می گفتیم : چطور ممکن است شخصی که برای عبادت به حج آمده احرام ببندد ، در حالی که یک ساعت قبلش منی از عورتش می چکیده؟ این اعتراض به گوش رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم رسید لا جرم به خطبه ایستاد و فرمود: هان ای مردم آیا می خواهید به خدای تعالی چیز یاد بدهید ، بخدا سوگند علم من از همه شما به خدا بیشتر است و بیشتر از شما از او پروا دارم ، من اگر جلوتر می فهمیدم آنچه را که بعدا فهمیدم هرگز قربانی با خود سوق نمی دادم و مثل همه مردم از احرام در می آمدم ، بنا بر این هر کس که برای عمل حج با خود قربانی نیاورده سه روز در حج و هفت روز در مراجعت به خانه اش روزه بگیرد و هر کس توانست در همینجا قربانی تهیه کند آنرا ذبح کند و ما به ناچار یک شتر را به نیت هفت نفر قربانی می کردیم چون قربانی یافت نمی شد .

عطا اضافه کرده که ابن عباس هم گفته که چون قربانی یافت نمی شد رسول خدا گوسفندان خود را میان اصحابش تقسیم کرد و به سعد بن ابی وقاص یک تیس (بز نر) رسید که به نیت خودش به تنهایی سر برید .

در صحیح ترمذی و کتاب زاد المعاد تالیف ابن قیم روایت شده که شخصی از عبد الله پسر عمر از حج تمتع پرسش نمود عبد الله پسر عمر گفت : این عمل عملی است حلال ، پرسید : آخر پدرت از آن نهی کرده ، گفت : در این مساله که پدرم نهی کرده ، اما رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آن را بجای آورده ، آیا باید امر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را پیروی کنیم یا امر و فرمان پدرم را؟ سائل در پاسخ گفت: البته

امر رسول خدا متبع است ، عبد الله بن عمر گفت : اگر امر رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم متبع است پس بدان که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم خودش این عمل را بجای آورد .

(۱)

### تحلیلی از عملکرد خلیفه ثانی و نقض تشریح حج تمتع

روایات درباره حج تمتع بسیار زیاد است ، ولی ما به آن مقدار که در غرض ما دخالت دارد اکتفا کردیم و غرض ما بحث تفسیری پیرامون نهی از متعه در حج است ، چون در باره این نهی از دو نظر می شود بحث کرد:

۱- اینکه نهی کننده یعنی عمر حق داشته که چنین نهی بکند ، یا نداشته ؟ و اگر نداشته آیا معذور بوده یا نه و این بحث از غرض ما و از مسؤولیت این کتاب خارج است .

۲- نظر دوم این است که روایات نامبرده احیانا به آیات کتاب و ظاهر سنت استدلال کرده می خواهیم بدانیم این استدلالها صحیح است یا نه ؟ و این در مسؤولیت این کتاب و سنخه بحث ما در این کتاب است .

لذا می گوئیم در این روایات از چند طریق بر نهی عمر از متعه حج استدلال شده است .

۱- استدلال به اینکه آیه: « و اتموا الحج و العمره لله! » (۱۹۶/بقره) بر آن دلالت دارد و حاصلش این است که آیه نامبرده عموم مسلمین را مامور کرده به اینکه حج را تمام و عمره را تمام کنند و آیه ای که حج تمتع را تشریح کرده مخصوص رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم است.

این استدلال در روایت ابی نضره از جابر آمده ، که گفت : همینکه عمر به خلافت رسید گفت : خداوند از هر چیز هر قدر بخواهد برای پیغمبرش حلال می کند و ملائک کار ما قرآن است ، که هر آیه اش در جائی که باید نازل شود نازل شده و فرموده: « فاتموا الحج و العمره لله! » و به حکم این آیه باید حج خود را از عمره خود جدا کنید .

و این استدلال به هیچ وجه درست نیست ، چون خواننده عزیز در تفسیر آیه نامبرده توجه فرمود که گفتیم : این آیه بیش از این دلالت ندارد که اتمام حج و عمره واجب است و کسی که باید این عبادت را انجام دهد نمی تواند در وسط آن را قطع کند ،

به دلیل اینکه دنبالش می فرماید: «فان احصرتم...!» و اما اینکه آیه شریفه دلالت داشته باشد بر اینکه مسلمانان باید عمره را جدای از حج بیاورند و متصل آوردنش تنها مخصوص به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و یا به آن جناب و همراهانش بوده که در آن سال یعنی در حجه الوداع در خدمتش بوده اند، ادعائی است که اثباتش از خرط القتاد مشکل تر است! (خرط القتاد به این معنا است که انسان ساقه ای پر از تیغ زهردار را با دست بگیرد، و دست خود را بر آن بکشد، بطوریکه همه تیغ های ساقه مانند برگ از ساقه جدا شود و بریزد!)

علاوه بر اینکه در این روایت اعتراف شده است به اینکه حج تمتع سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بوده همچنانکه در روایت نسائی از ابن عباس نیز این اعتراف آمده و عمر به نقل ابن عباس گفته: به خدا سوگند من شما را از متعه نهی می کنم، با اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آن را انجام داد.

۲- اما اینکه استدلال کرده اند به اینکه نهی از تمتع در حج موافق با کتاب و سنت است همچنانکه در روایت ابی موسی آمده بود، که گفت: اگر از حج تمتع نهی کنیم هم به کتاب خدا عمل کرده ایم، که می فرماید: «واتموا الحج و العمره لله!» و هم به سنت پیامبرمان عمل کرده ایم، که فرمود: «مُحرم از احرام در نمی آید تا وقتی که قربانیش ذبح شود!»

در پاسخ می گوئیم کتاب خدا همانطور که قبلاً خاطر نشان کردیم بر خلاف این گفتار دلالت دارد و اما اینکه گفتند ترک حج تمتع پیروی از سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است که فرمود: «مُحرم از احرام در نمی آید مگر وقتی که قربانیش ذبح شود!» در پاسخ می گوئیم: اولاً این گفتار درست بر خلاف فرموده رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است، که در روایاتی دیگر آمده و بعضی از آنها گذشت، که به صراحت فرمود: این مخصوص کسانی است که از میقات با خود قربانی آوردند.

و ثانياً اينکه: روايات تصريح دارد بر اينکه رسول خدا صلی الله عليه وآله وسلم خودش اين عمل را بجا آورد، يعنی اول احرام بست به عمره و سپس بار ديگر احرام بست به حج، و نيز تصريح دارد بر اينکه آن جناب به خطبه ايستاد و فرمود:

-ای مردم آیا می خواهید خدا را چیز بیاموزید؟

ادعای عجیبی که در این مقام شده ادعائی است که ابن تیمیه کرده و گفته حج رسول خدا صلی الله عليه وآله وسلم در آن سال حج قران بود، نه حج تمتع چیزی که هست کلمه تمتع بر حج قران هم اطلاق می شود.

و ثالثاً: صرف اينکه سر نتراشند تا قربانی به محل خودش برسد احرام حج نیست خود اين روايات هم نمی تواند دليل بر اين مدعا باشد و آيه هم دلالت دارد بر اينکه آن سائق هدی حکمش سر نتراشیدن است که اهل مسجد الحرام نباشد، چنين کسی است که حتماً بايد حج تمتع بياورد.

و رابعاً اينکه: بر فرض که رسول خدا صلی الله عليه وآله وسلم حج تمتع بجا نياورد ليکن اين را که ممکن نیست انکار کنیم که آن روز رسول خدا صلی الله عليه وآله وسلم به همه ياران خود يعنی آنهائی که در حضورش بودند و آنها که نبودند دستور داد حج تمتع بياورند و چگونه ممکن است مسئله ای که مبداء تاريخش چنين باشد، يعنی عموم مسلمين در آن مساله حکمی داشته باشند و پيامبر اسلام حکمی ديگر مخصوص به خودش داشته باشد و هر دو حکم در قرآن نيز نازل شده باشد، آنگاه حکم مخصوص به رسول خدا صلی الله عليه وآله وسلم در میان امتش سنت گردد؟.

۳- اما اين استدلال که گفتند: تمتع باعث می شود که حج (یکی از باشکوه ترين مراسم اسلامی) صورتی به خود بگيرد که با معنويت آن سازگار نیست، چون به حاجی اجازه می دهد در بين عمل خوشگذرانی کند، از زنان کام بگيرد و از بوی خوش و لباس های فاخر استفاده کند و اين استدلال از روايت احمد از ابی موسی استفاده می شود، آنجا که عمر گفت: درست است که حج تمتع سنت رسول خدا صلی الله عليه وآله وسلم است و ليکن من می ترسم مردم در بين عمل حج زير درختان اراک با زنان خود درآميزند و آنگاه وقتی احرام حج ببندند که آب غسل جنابت از سر و رویشان بچکد، اين بود که گفتار عمر و نيز از بعضی روايت های ديگر که در آن از عمر نقل شده که گفت: من می دانم که رسول خدا صلی الله عليه وآله وسلم و اصحابش حج تمتع را بجا آوردند و ليکن من شخصا دوست نمی دارم کسانی که به زيارت خانه خدا می آیند با زنان درآميزند، آنگاه برای حج احرام ببندند، در حالی که آب غسل از سر و رویشان بچکد، اين نيز گفتار عمر بود، که صریحاً اجتهادی است در مقابل نص، چون خدای تعالی و رسول گراميش بر مساله حج تمتع تصريح کرده اند و خدا و رسولش بهتر می دانند که تشریح حکم حج تمتع ممکن است به اينجا منجر شود، که مسلمين رفتاری را بکنند که عمر آن را دوست نمی دارد و بلکه از آن می ترسد و با وجود چنين تصریحی ديگر جای اجتهاد نیست.

و از عجائب امور اين است که در متن آيه ای که حج تمتع را تشریح کرد همان چیزی که عمر از آن می ترسيد و از آن کراهت داشت آمده، می فرماید:

« فمن تمتع بالعمره الى الحج! » (١٩٦/بقره)



یعنی کسی که با آوردن عمره تا انجام حج لذت گیری کند ، باید قربانی کند!

بطوریکه ملاحظه می فرمائید قرآن کریم نام این قسم حج را حج تمتع یعنی « حج لذت گیری » نهاده ، چون تمتع جز این نیست که زائر خانه خدا بتواند از آنچه که در احرام بر او حرام بود یعنی از التذاذ با بوی خوش و با آمیزش با زنان و پوشیدن لباس و غیره ، بهره مند شود و این عینا همان است که عمر از آن می ترسید و کراهت می داشت .

و از این عجیب تر اینکه وقتی آیه شریفه نازل شد اصحاب به خدا و رسول اعتراض کردند و رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم امر فرمود تا به عین همان چیزی که سبب نهی بود تمتع ببرند توضیح اینکه وقتی این دستور صادر شد ، بطوریکه در روایت در الدر المنثور از حاکم از جابر آمده: « مردم گفتند ، آیا برای عمل حج در حالی به سوی عرفه روانه شویم که منی از عورت‌های ما می چکد...» این سخن به گوش رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم رسید بلادرنگ به خطبه ایستاد و در خطبه اش گفتار مردم را رد نموده ، برای بار دوم دستور داد تمتع کنند ، همانطور که بار اول آن را بر ایشان واجب کرده بود .

۴- و اما استدلال دیگری که کرده اند و بطوریکه در روایت سیوطی از سعید بن مسیب آمده که گفته اند: « حکم تمتع در حج باعث تعطیل شدن بازارهای مکه است ، و مردم مکه نه زراعتی دارند و نه دامی ، بهار کار مردم مکه همان موقعی است که حاجیان به مکه و بر آنان وارد می شوند...» استدلال درستی نیست ، چون اجتهادی است در مقابل نص علاوه بر اینکه خود خدای تعالی در کلام مجیدش نظیر این استدلال را رد نموده ، آنجا که فرمان داده بود: از این پس مشرکین حق ندارند به مسجد الحرام در آیند، چون مشرک نجس است! و فرموده بود: « یا ایها الذین آمنوا انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا و ان خفتم علیه فسوف یغنیکم الله من فضله ان شاء ان الله علیم حکیم! » (۲۸/توبه) چون ممنوعیت مشرکین از ورود به مسجد الحرام و قهرا از ورود به مکه معظمه نیز مستلزم کساد بازار مکه بوده و مع ذلک آیه شریفه این محذور خیالی را رد نموده می فرماید : اگر از فقر می ترسید بدانید که به زودی خدای تعالی به فضل خود شما را بی نیاز می کند .

۵- و اما استدلال دیگری که کرده و گفتند: « تشریح حج تمتع بر اساس ترس بوده! » که به نظر نگارنده منظور ترس از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بوده چون امروز رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نیست تا از او بترسیم دیگر جائی برای تمتع در حج نیست!! و این استدلال در روایت الدر المنثور از مسلم از عبد الله بن شقیق آمده که

عثمان در پاسخ علی علیه السلام گفت: «در آن روزها ما از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم می ترسیدیم!» این بود گفتار عثمان که نظیر آن از ابن زبیر هم روایت شده و روایت به نقل الدر المنثور این است که ابن ابی شیبہ و ابن جریر و ابن منذر از ابن زبیر روایت کرده اند که وقتی به خطبه ایستاد و گفت: «ایها الناس به خدا سوگند تمتع به عمره تا رسیدن حج این نیست که شما می کنید تمتع وقتی است که مردی مسلمان احرام حج ببندد ولی رسیدن دشمن یا عروض کسالت و یا شکستگی استخوان و یا پیشامدی دیگر نگذارد حج خود را تمام کند و ایام حج بگذرد، اینجاست که می تواند احرام خود را احرام عمره قرار دهد و پس از انجام اعمال عمره از احرام در آید و تمتع ببرد، تا آنکه سال دیگر حج را با قربانی خود انجام دهد، این است تمتع به عمره تا حج...»

اشکالی که در این استدلال هست این است که آیه شریفه مطلق است هم خائف را شامل می شود و هم غیر خائف را و خواننده عزیز توجه فرمود که جمله ای که دلالت دارد بر تشریح حکم تمتع جمله: «ذکک لمن لم یکن اهله حاضر فی المسجد الحرام...!» (۱۹۶/بقره) است، نه جمله: «فمن تمتع بالعمرة الی الحج...!» (۱۹۶/بقره) تا در معنای آن قید ترس را هم از پیش خود اضافه نموده بگویند: یعنی هر کس از ترس، حج خود را مبدل به عمره کرد، قربانی کند و معلوم است که جمله اول میان اهل مکه و سایر مسلمانان فرق گذاشته و حج تمتع را مخصوص سایر مسلمانان دانسته و سخنی از فرق میان خائف و غیر خائف به میان نیاورده است!

علاوه بر اینکه تمامی روایات تصریح دارد بر اینکه رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم حج خود را بصورت تمتع آورد و دو احرام بست یکی برای عمره و دیگری برای حج .

۶- و اما این استدلال که گفته اند: تمتع مختص به اصحاب رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم بوده و شامل حال سایر مسلمین نیست (نقل از دو روایت الدر المنثور از ابی ذر) اگر منظور از آن، همان استدلال عثمان و ابن زبیر باشد که جوابش را دادیم و اگر مراد این باشد که حکم تمتع خاص اصحاب رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم است و شامل دیگران نمی شود، سخنی است باطل به دلیل اینکه آیه شریفه مطلق است و می فرماید: «این حکم برای هر کسی است که اهل مسجد الحرام نباشد...!» (۱۹۶/بقره) چه صحابی و چه غیر صحابی!

علاوه بر اینکه اگر حکم تمتع مخصوص اصحاب رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم و یاران آن جناب بود چرا عمر و عثمان و ابن زبیر و ابی موسی و معاویه (و به

روایتی ابی بکر) آنرا ترک کردند با اینکه از صحابه آن جناب بودند .

۷- و اما اینکه استدلال کردند ، به مساله ولایت و اینکه عمر در نهی از تمتع از حق ولایت خودش استفاده کرد ، چون خدای تعالی در آیه شریفه: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم!» (نسا/۵۹) اطاعت اولی الامر را هم مانند اطاعت خدا و رسول واجب کرده استدلال درستی نیست ، برای اینکه ولایتی که آیه شریفه آن را حق اولی الامر ( هر که هست ) قرار داده ، شامل این مورد نمی شود ( چون اولی الامر حق ندارد احکام خدا را زیر و رو کند!) توضیح اینکه آیات بسیار زیادی دلالت دارد بر اینکه اتباع و پیروی آنچه به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نازل شده واجب است ، مانند آیه شریفه: «اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم!» (۳/اعراف)

و معلوم است که هر حکمی که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم تشریح کند به اذن خدا می کند ، همچنانکه آیه شریفه: «و لا یحرمون ما حرم الله و رسوله!» (۲۹/توبه) و آیه شریفه: «ما آتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فاتتهوا!» (۷/حشر)

و معلوم است که منظور از عبارت « آنچه رسول برایتان آورده!» به قرینه جمله: «و ما نهیکم عنه!» این است که هر چه که رسول شما را بدان امر کرده ، در نتیجه به حکم آیه : نامبرده باید آنچه را که رسول واجب کرده امتثال کرد و از هر چه که نهی کرده منتهی شد و همچنین از هر حکمی که کرده و هر قضائی که رانده ، چنانکه در باره حکم فرموده: «و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الظالمون!» (۴۵/مائده) و در آیه ای دیگر فرموده: «فاولئک هم الفاسقون!» (۴۷/مائده) و در جائی دیگر فرموده: «فاولئک هم الکافرون!» (۴۴/مائده)

و در مورد قضا فرموده: «و ما کان لمؤمن و لا مؤمنه اذا قضی الله و رسوله امر ان یکون لهم الخیره من امرهم ، و من یعص الله و رسوله ، فقد ضل ضلالا مبینا!» (۳۶/احزاب)

و نیز فرموده: «و ربک یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیره!» (۶۸/قصص) و ما می دانیم که مراد از اختیار در این آیه قضا و تشریح و یا حداقل اعم از آن و از غیر آن است ، و شامل آن نیز می شود .

و قرآن کریم تصریح کرده به اینکه کتابی است نسخ ناشدنی و احکامش به همان حال که هست تا قیامت خواهد ماند ، و فرموده: «و انه لکتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه ، تنزیل من حکیم حمید!» (۴۱ و ۴۲/فصلت)

و این آیه مطلق است و به اطلاقی شامل بطلان به وسیله نسخ نیز می شود ، پس به حکم این آیه آنچه که خدا و رسولش تشریح کرده اند و هر قضائی که رانده اند ، پیرویش بر فرد فرد امت واجب است ، خواه اولی الامر باشد یا نه !

از اینجا روشن می شود که جمله: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم!» حق

اطاعتی که برای اولی الامر قرار می دهد، اطاعت در غیر احکام است، پس به حکم هر دو آیه، اولی الامر و سایر افراد امت در اینکه نمی توانند احکام خدا را زیر و رو کنند یکسانند.

بلکه حفظ احکام خدا و رسول بر اولی الامر واجب تر است و اصولاً اولی الامر کسانی هستند که احکام خدا به دستشان امانت سپرده شده، باشد در حفظ آن بکوشند پس حق اطاعتی که برای اولی الامر قرار داده اطاعت اوامر و نواهی و دستوراتی است که اولی الامر به منظور صلاح و اصلاح امت می دهند البته با حفظ و رعایت حکمی که خدا در خصوص آن واقعه و آن دستور دارد. مانند تصمیم هائی که افراد عادی برای خود می گیرند، مثلاً با اینکه خوردن و نخوردن فلان غذا برایش حلال است، تصمیم می گیرد بخورد و یا نخورد (حاکم نیز گاهی صلاح می داند که مردم هفته ای دو بار گوشت بخورند و یا با اینکه خرید و فروش برای افراد جایز است فردی تصمیم می گیرد این کار را بکند و یا تصمیم می گیرد نکند، حاکم نیز گاهی صلاح می داند مردم از بیع و شراعتصاب کنند و یا آن را توسعه دهند!)

و یا با اینکه بر فرد فرد جایز است وقتی کسی در ملک او با او نزاع می کند به حاکم شرع مراجعه کند و هم جایز است از دفاع صرف نظر کند، اولی الامر نیز گاهی مصلحت می داند که از حقی صرف نظر کند و گاهی صلاح را در این می داند که آن را احقاق نماید.

پس در همه این مثالها فرد عادی و یا اولی الامر صلاح خود را در فعلی و یا ترک فعلی می داند و حکم خدا به حال خود باقی است.

و همچنانکه یک فرد نمی تواند شراب بنوشد و ربا بخورد و مال دیگران را غصب نموده ملکیت دیگران را ابطال کند، هر چند که صلاح خود را در اینگونه کارها بداند، اولی الامر نیز نمی تواند به منظور صلاح کار خود احکام خدا را زیر و رو کند، چون این عمل مزاحم با حکم خدای تعالی است، آری اولی الامر می تواند در پاره ای اوقات از حدود و ثغور کشور اسلامی دفاع کند و در وقت دیگر از دفاع چشم پوشد و در هر دو حال رعایت مصلحت عامه و امت را بکند و یا دستور اعتصاب عمومی و یا انفاق عمومی و یا دستورات دیگری نظیر آن بدهد.

و سخن کوتاه آنکه آنچه یک فرد عادی از مسلمانان می تواند انجام دهد و بر حسب صلاح شخص خودش و با رعایت حفظ حکم خدای سبحان آن کار را بکند و یا در آن چیز تصرف نماید، ولی امری که از قبل رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بر امت او ولایت یافته، نیز می تواند آن کار را بکند و در آن چیز تصرف نماید، تنها فرق میان یک

فرد عادی و یک ولی امر با اینکه هر دو مامورند بر حکم خدا تحفظ داشته باشند، این است که یک فرد عادی در آنچه می کند صلاح شخص خود را در نظر دارد و یک ولی امر آنچه می کند به صلاح حال امت می کند.

و گرنه اگر جایز بود که ولی مسلمین در احکام شرعی دست بیندازد، هر جا صلاح دید آن را بردارد، و هر جا صلاح دید که حکم دیگری وضع و تشریح کند، در این چهارده قرن یک حکم از احکام دینی باقی نمی ماند، هر ولی امری که می آمد چند تا از احکام را بر می داشت و فاتحه اسلام خوانده می شد و اصولاً دیگر معنا نداشت بفرمایند احکام الهی تا روز قیامت باقی است!

حال آنچه را گفته شد با مساله تمتع که مورد بحث بود تطبیق داده می گوئیم: چه فرق است بین اینکه گوینده ای بگوید: حکم تمتع و بهره مندی از طبیات زندگی با هیات عبادات و نسک نمی سازد و چون نمی سازد شخص ناسک باید این تمتع را ترک کند و بین اینکه گوینده بگوید مباح بودن برده گیری با وضع دنیای فعلی سازگار نیست، چون دنیای متمدن امروز همه حکم می کنند به حریت عموم افراد بشر، پس باید حکم اباحه برده گیری که از احکام اسلام است برداشته شود و یا اینکه بگوید اجرای احکام حدود به درد چهارده قرن قبل می خورد و اما امروز بشر متمدن نمی تواند آن را هضم کند و قوانین جاریه بین المللی هم آن را قبول نمی کند، پس باید تعطیل شود!؟

این بیانی که ما کردیم از پاره ای روایات وارده در همین باب فهمیده می شود مانند روایت الدر المنثور که می گوید: اسحاق بن راعویه در مسند خود و احمد از حسن روایت آورده اند که عمر بن خطاب تصمیم گرفت مردم را از متعه حج منع کند، ابی بن کعب برخاست و گفت تو این اختیار را نداری، چون متعه حج حکمی است که قرآن بر آن نازل شده و ما خود با رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم عمره تمتع به جای آوردیم، عمر چون این بشنید از تصمیم خود تنزل کرد.

(۱)

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹





مرکز تحقیقاتی و ترجمانی

اصفهان

گام‌های

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹